OPERE

DEL PROFESSORE

G. D. ROMAGNOSI.

TOMO TREDICESIMO.

II

COLLEZIONE

DEGLI SCRITTI

SULLA DOTTRINA DELLA RAGIONE

DEL PROFESSORE

G. D. ROMAGNOSI.

PARTE SECONDA

FIRENZE
NELLA STAMPERIA PIATTI
1835.

CHE COSA E LA MENTE SANA?

INDOVINELLO MASSIMO

CHE POTREBBE VALERE POCO O NIENTE

RAGIONE DEL DISCORSO

Bizzarro, o mio VALERI (1), comparirà il titolo di questo piccolo scritto; ma la colpa non è mia. Quella buona madre che si chiama NATURA, la quale ha permesso che si pensi quanto fa bisogno per operare secondo i suoi fini, e che a noi nascose quelle pagine del suo libro le quali non servirebbero che a pascolare una inutile curiosità; questa madre che ci ha messi al mondo come a lei piacque, e che ci comanda di riposare nel di lei seno, scevri da rimorsi di avere contravvenuto alle sante sue lezioni; questa madre, dico, fu quella che ci raccomandò bensì il *nosce te ipsum*, ma non ci promise di rivelarci pienamente il suo mistero. Ella serrò il campo della scienza dell'uomo fra i due limiti dell'impenetrabile e dell'indiscernibile. L'impenetrabile è assoluto, perchè non si può trascendere da veruna potenza umana, e porta scolpito il detto: *Siste hic tumentes fluctus tuos*. L'indiscernibile può essere relativo, perchè può essere

(1) Il signor GIOVANNI VALERI, professore di Diritto Criminale nella Università di Siena.

sospinto indietro da chi ha maggiori gradi di forza intellettuale, sia perchè dotato di vista più acuta, sia perchè animato da maggiori passioni, o sia da un maggiore interesse ad esaminare un dato oggetto: ma nello stesso tempo l'indiscernibile non può essere arretrato fino al punto di lasciar discernere tutto quello che si fa in natura e che move pur tanto il mondo. Il limite dell'impenetrabile riguarda le cause prime: quello dell'indiscernibile riguarda gli effetti positivi. Ma dentro questi limiti vi sono misteri che il tempo può svelare. Come procedere dobbiamo nella loro spiegazione?

Lunga è l'arte di vivere delle umane società; breve la vita di ogni individuo. La virtù ed il valore della sapienza voluta della natura consiste tutta nell'opera proficua. Quindi ciò che è più rimoto da questa posizione, influisce meno sulla vita attiva richiesta dall'ordine delle cose. Dunque ogni speculazione nostra dalla quale non derivino cognizioni utili, è vanità; e però la scienza allora *val nulla*. Parimenti una dottrina la quale si arresti sulla punta della piramide scientifica non può soddisfare perchè racchiude il massimo di facoltà direttiva ed il minimo di facoltà instruttiva; e però la scienza allora *val poco*. Dunque avendo qui prescelto di trattare della sola nozione propria della Mente Sana, io proposi un indovinello che potrebbe valere poco o niente. Egli è un indovinello, perchè l'uomo interiore non si vede e non si tocca. Egli poi potrebbe valer poco, se ci arrestassimo alla sola descrizione dei costitutivi *opinati* della mente sana. Potrebbe poi valere niente, sia che falliamo nelle risposte, sia che non le proviamo a dovere, sia finalmente che pretendiamo di penetrare nelle essenze reali e nelle cause prime.

Perchè dunque scrivete su questo indovinello? — Io lo fo colla mira di contentare que' cervelli che hanno la smania di sciogliere certi logogrifi, e contentati che sieno, invitarli a rivolgersi a cose di più vicina e di più solida utilità. Anche la filosofia ha i suoi ragazzi avvolontati. Si può contentarli nelle cose innocue, onde si occupino delle proficue.

È vero che nella vita civile si tratta spesso della mente sana, ma coloro che ne parlano, e coloro che ne giudicano non credono di dover pigliare o intendere molto sottilmente le cose. A loro basta di assumere come norma di ragione ciò che veggono nel più degli uomini; ed in ciò non hanno torto. Senza di ciò niuno potrebbe esser sicuro di essere mandato domani alla casa dei pazzi.

Io sono ben lontano dal voler allontanare chicchessia dagli studi psicologici. Io anzi bramerei che tutti i pensatori se ne occupassero di proposito. La filosofia della storia, la morale efficace, la legislazione illuminata, la politica trionfatrice, e perfino la letteratura desiderabile non esistono senza il possesso della buona psicologia. La cognizione della dinamica dell' uomo interiore appartiene interamente a lei; e l'ignoranza di questa dinamica è la più fatale delle tante ignoranze che affliggono il mondo delle nazioni. Ora per ottenere la cognizione di questa dinamica non è necessario di stemprarci il cervello nelle ultime ed astruse ricerche della metafisica psicologica; ma bisogniamo invece di indagare (come si suol fare nella buona fisica) i fenomeni della psicologia sperimentale, e disvelare le cause assegnabili di questi fenomeni. Vale più un opuscolo che mi spieghi come nasca in noi la credenza, come agisca l'analogia, come si generi la compassione ec., che tutti i trattati dei categoremi di ARISTOTILE, tutta la filosofia critica di KANT, e tutto il teorismo di certi filosofi di oggidì.

Un altro motivo tutto domestico mi move. Benchè io possa confidare assaissimo su quel pieno buon senso del quale la provvidenza dotò gli Italiani, per cui a loro stessa insaputa le speculazioni incomplete o fantastiche non fanno presso di loro fortuna; benchè io conosca la loro ritrosia ad accogliere le forme lambiccate e tenebrose di teorie, appellate trascendentali, espresse con un gergo storpiato ed insolito; benchè io senta pur troppo la necessità di raccomandar loro di guardarsi in seno, e quindi di temperare la soverchia tendenza verso un esteriore spettacoloso, volgare e dilettevole, ciò non ostante mi tocca di vedere che qualche

Italiano si lascia trascinare ad occuparsi e fin anche ad usare di alcune forme degli scheletri gelati presentatici da certe scuole moderne, invece di far progredire la sana psicologia. Somma perdita è questa per l'Italia, nella quale tanto pochi sono i cultori di questa scienza e nella quale convien rimovere ogni possibile ostacolo, onde almeno giovare alla bnona instruzione.

Se altrove certe nuove scuole, a guisa di dissolventi chimici, distrussero il buono e il cattivo delle precedenti; se dai disciolti elementi, non essendosi ricomposto il corpo vitale della buona psicologia, nacque l'anarchia delle opinioni per cui si erra in una continua fluttuazione che altamente reclama qualche cosa di stabile; se in qnesto stato la controversia spinge gli ingegni a rifare la scienza, io gindico essere necessario di por mano al pomo della discordia senza più abbandonare ad una cieca fortuna l'epoca della ristaurazione. Ecco i motivi di qnesto scritto.

PARTE PRIMA

DATI ESTRINSECI

§. I.

A qual ramo di scienza appartenga la ricerca. — Sua prima direzione.

L' uomo non crea nulla, ma sol contempla il creato, argomenta sul creato ed agisce sul creato. Dall' un canto sta una natura indefinita: dall' altro una intelligenza limitata. Come abbracciare questa natura? — Coll' artificio delle nozioni generali, sia sull' essere, sia sul fare delle cose esterne ed interne verificate dapprima con adequate e comprovate osservazioni.

Conoscere la storia naturale dell' uomo interiore, forma l' oggetto logico della Psicologia sperimentale. Spiegare i fenomeni presentati da questa storia, forma l' oggetto della Psicologia razionale. Ridurre le leggi scoperte e provate ad un sistema unito, e darne l' ultima espressione generale, forma l' oggetto della Metafisica psicologica. Lo scopo finale di tutte si è coltivare la mente sana. Questa mente sana viene supposta nelle ricerche psicologiche, come il corpo sano vien supposto nella fisiologia. Ma alla perfine dopo lo studio dei fatti e la spiegazione dei fenomeni, convien tornare da capo per determinare i caratteri e assegnare le condizioni di questa mente sana.

In questa operazione la metafisica psicologica si ripiega sopra se stessa per vedere se dai dettami raccolti emerga la

cognizione ricercata. Taluni sogliono confondere la psicologia colla metafisica. Questo sarebbe lo stesso che confondere la storia naturale e la fisica particolare colla fisica generale. Ogni metafisica è una scienza derivata dai principj e dagli aforismi raccolti nello studio della empirica e della razionale. Per quanto sublime si voglia spingere il volo, non ci possiamo mai dispensare dal reale, a meno che non vogliamo professare una scienza falsa o almeno illusoria. Esprimere dunque lo spirito il più eminente delle leggi di fatto dell'uomo interiore raccolte dalla esperienza, forma la sostanza di questa metafisica psicologica. Dico le leggi di fatto per distinguerle da quelle di ordine razionale, le quali appartengono propriamente all'arte logica in mira unicamente di scoprire la verità e di evitare l'errore.

Da ciò ne viene che le cognizioni fondamentali e generali sull'uomo interiore di fatto, formano il tessuto della metafisica psicologica. Sotto il nome di cognizioni fondamentali generali si vogliono indicare, tanto quelle condizioni perpetue le quali intervengono in tutti i fenomeni mentali (e però ricevono il nome di leggi *universali* e *comuni*) quanto le nozioni ultime e le più depurate sulle qualità dell'essere umano, e de' suoi rapporti intellettuali e morali. Da ciò sorgono i principj intorno il conoscere e l'operare umano. La ricerca dunque quale sia la natura e quali i rapporti essenziali dell'umana intelligenza, forma il primo oggetto della metafisica psicologica. Da questi si deduce la nozione *reale* della mente sana.

Nella psicologia tutta l'*Io* pensante studia se stesso onde conoscere se stesso. Egli è reso spettacolo e contemplatore ad un sol tratto di se medesimo. Nello studiare il suo *me* intelligente, egli non usa, nè può usare di un modo diverso da quello che egli adopera nello studiare il non suo *me*. Egli è obbligato a studiare se stesso, come egli studia il corso dei pianeti e la vegetazione delle piante, sì perchè le leggi del raziocinio sono identiche, sì perchè i fenomeni esterni sono a guisa di camera ottica da noi veduti, in noi e mai fuor di noi, e sì perchè finalmente una parte di noi

stessi è formata da un che non intelligente, senza del quale l'uomo non esisterebbe. Qui voglio indicare il corpo. L'unione di queste due parti forma l'umana *persona*. L'uomo in fatti non è, nè una cert' anima, nè un certo corpo, ma il concetto suo essenziale importa l'unione d'una cert' anima con un certo corpo. Da ciò dicesi che l'uomo è un *essere misto.*

§. II.

Idea dell' Anima.

Studiando se stesso e fissando l'esame sul me interiore, l'uomo scopre in questo me tre funzioni massime psicologiche. Queste sono il *conoscere*, il *volere* e l'*eseguire*. Egli sente di possederle in proprio, e quindi le riguarda come attributi propri di se medesimo. Le dice poi essenziali, perchè mancando di alcune di esse non esisterebbe più un *me* che intende, vuole ed eseguisce, ma bensì un essere di diversa natura. Queste tre funzioni generali sono tre modi di essere di una sola ed individua sostanza, perocchè l'*io* pensante sente di essere un solo ed individuo ente senziente, volente ed operante. Al non essere non possiamo attribuire facoltà veruna. Ora siccome io sento di pensare, di volere e di operare, così conchiudo esistere in me un che *reale* che compie tutto questo. Dall'altra parte poi sento di essere uno; e però conchiudo che questo che reale è un solo ed individuo ente, una *sola* e *individua sostanza*, e non una pluralità di sostanze. Ciò è sinonimo di semplice spirituale indivisibile, indistruttibile ec.

Ecco l'idea dell'Anima. Questa idea è dedotta da fatti indubitati quanto la stessa mia esistenza, talchè il sentimento complessivo di questi fatti è inseparabile dal concetto univoco della mia esistenza. Questa idea mi somministra un' essenza logica pari a quella di ogni altro oggetto. Tu definisci l'anima non in conseguenza della cognizione della di lei intima realità, ma bensì dalla cognizione delle di lei

costanti e certe operazioni. In questa guisa ci formiamo il concetto delle forze conosciute della natura Quando nominiamo la forza motrice, l'attrattiva, la ripulsiva, esprimiamo noi forse che cosa sieno in se stesse? No certamente: altro non diciamo se non che esiste una forza che fa movere; una forza che avvicina, una forza che allontana, senza saper dire che cosa intrinsecamente sieno in se medesime. Un che incognito sta sotto di questi concetti. Lo stesso avviene rispetto alla cognizione dell'anima nostra. Un che incognito sta sotto di quell'*io* unico ed individuo il quale pensa, vuole ed eseguisce; e però io non posso definirlo se non mediante il concetto delle sue operazioni da me conosciute.

§. III.

Idea del corpo.

Conosciamo forse meglio quel *che* incognito che sta fuori di noi cui chiamiamo corpo nostro e così pure gli alti corpi? — Se noi non li possiamo conoscere che per via di un modo di essere del nostro *io* pensante, egli è per se evidente che possiamo conoscere ancor meno l'intima natura dei corpi che quella dell'*io* nostro pensante. Logica dunque sarà necessariamente l'essenza da noi assegnabile ai corpi.

Ma quale sarà il carattere veramente distintivo dei corpi o sia della materia a fronte dello spirito o del non materiale? — La PLURALITA' DI SOSTANZE COMPRESA IN UN SOL CONCETTO. Ciò che distingue l'uno dal numero, distingue pure il semplice dal composto. Al primo appartiene l'unità semplice: al secondo l'unità complessa. Quando divido, distruggo la data personalità e fo nascere altre personalità. Così pure quando unisco l'uno con un altro uno o con un dato numero, io tolgo all'uno la personalità semplice ed individua, e fo succedere una personalità complessa e collettiva. Allora l'oggetto acquista il nome di aggregato, mentre prima aveva il nome di *individuo semplice ed uno.*

Allora contrappongo il semplice al composto, il singolare al plurale. Ecco in quale maniera io posso distinguere il materiale dal non materiale.

Le qualità apparenti dei corpi non costituiscono propriamente l'ultima e vera essenza logica dei medesimi. Queste qualità agli occhi della filosofia non sono che altrettante vesti esterne sotto le quali sta la nozione *generale* della materia. Che cosa importa che essa si manifesti per lo più sotto di queste vesti, quando noi sappiamo che appartengono alla materia col diritto stesso che le appartengono i colori, i suoni, gli odori, il caldo ed il freddo? Noi vogliamo sapere quale sia l'ultimo carattere *essenziale logico* di questa materia, e noi non possiamo trovarne altro fuorchè quello della pluralità di sostanze incognite compresa in un sol concetto cui noi chiamiamo AGGREGATO. A questo concetto diamo un'unità individua imprestata dall'intelletto umano, come prestiamo alle superficie geometriche una continuità intellettuale la quale sappiamo non esistere in natura.

Allorchè pertanto fu detto che l'estensione, la figura e la solidità formano l'essenza dei corpi, noi dobbiamo intendere che il concorso di queste tre qualità formano l'essenza delle apparenze esterne dei corpi visibili e tangibili, ma non mai della materia in generale. Ma dall'altra parte noi abbisogniamo di sapere, quale sia l'ultimo e definitivo carattere *comune* della materia anche non visibile nè tangibile in contrapposto allo spirito e nell'ignoranza dell'intima realità delle cose Dunque fa d'uopo trovare quest'ultimo e definitivo carattere comune rispettando i confini delle nostre cognizioni. Che cosa dunque resta? — Che la sola pluralità delle sostanze compresa sotto di un solo individuo concetto formar può la nozione essenziale e distintiva della materia quale può essere da noi conosciuta. Dire di più, è temerità. Dire a seconda delle prime apparenze, è illusione. Le essenze logiche escludono ogni carattere che non sia stabile e comune.

§. IV.

Questione sull' esistenza reale delle cose esterne. — Sua importanza capitale.

Ma se l' uomo non può escire da se stesso; se l' intelligenza umana vede tutto in se medesima, come mai provare si potrà esistere qualche cosa di reale fuori di lei? — Quale sarà il ponte, dirò così, di passaggio che possa portare l' animo nostro fuori di lui onde accertarsi se esistano realmente altre cose fuori di lui? Io concedo che noi siamo convinti di questa esistenza, ma questo convincimento è forse fondato in ragione? Non diciamo forse egualmente che la neve è bianca, che il sangue è rosso, che il sole è rotondo, malgrado che la filosofia ci insegni che *a parte rei* non lo possiamo affermare? Tutti gli sforzi dei filosofi non hanno potuto fin qui soddisfare a questa questione. Essi quindi conclusero che per noi sia insolubile, e però che dobbiamo contentarci dell' intimo convincimento che abbiamo della esistenza reale delle cose esterne senza cercar altro.

Posta questa sentenza, ne verrebbe che al mero idealista, il quale figura la vita nostra come un sogno illusorio, non si potrebbe mai contrapporre una vera dimostrazione della reale esistenza delle cose esterne. Oltracciò mancherebbe eternamente un sommo e massimo principio pel quale si possa unire la possanza esterna dell' uomo colla di lui intelligenza, e quindi non dimostrato risulterebbe il di lui impero sopra della natura e quello della natura sopra di lui. La verità allora di osservazione non potrebbe servire che come credenza e non mai come principio certo onde muovere le cose esterne o ripetere da esse la necessità delle interne. In breve, il cardine massimo della filosofia mancherebbe totalmente quando produr non si potesse una logica dimostrazione della reale esistenza delle cose esterne. — Ma è egli poi vero che la sorte della filosofia sia disperata?

È egli poi vero, che manchi un principio logico di ragione onde dimostrare codesta reale esistenza? Veggiamolo.

§. V.

Prova dell' esistenza di un che reale fuori di noi. — Indole rigorosamente logica di questa prova.

È verità di fatto certo e sperimentale che io provo diverse sensazioni le quali vengono, partono, si succedono e si rinnovano in mille svariate maniere, sia nella qualità, sia nella durata, sia nella località, sia nell'ordine della successione. È pure di fatto che io provo molte affezioni che non vorrei avere, come ne esistono molte altre che vorrei avere, ma non posso ottenere. Or qui che cosa vi dice la ragione? Questi fenomeni tutti *contingenti*, tutti *transitori* debbono avere la loro cagione. O questa cagione convien supporla nel fondo dell' anima, o conviene ricercarla al di fuori. Qui non v'è mezzo. Ora come potrò io provare che si debba collocare fuori di me, ritenuto che agisca in me? Ecco il nodo della questione: ecco la tesi da provarsi. Ciò fare non si può che riducendo la cosa al principio di contradizione. Ciò posto, veggiamo se far se lo possa.

A primo tratto si presenta il fatto di subire affezioni che non si vorrebbero e di non conseguire quelle che si vorrebbero. Ma questo fatto non basta per concludere necessariamente che tali modi di essere non sieno originati dal nostro solo interno, e che per conseguenza dobbiamo collocarne la cagione negli esseri esterni. Con questo solo fatto si prova soltanto esistere modi volontari ed involontari di essere in noi e nulla più.

Qui però conviene osservare che supponendo le cause del bene e del male appartenenti esclusivamente a noi soli, noi dovremmo perciò stesso supporre che nel fondo, dirò così, dell' anima esistano un principio buono ed un cattivo, un Osiride ed un Tifone, un Oromaze ed un Arimane, i quali si dividano l' impero della vita umana. Questo Mani-

cheismo psicologic sarebbe essenzialmente associato al mero idealismo nel quale si pretende che tutto sia un puro sogno, nè abbiavi di reale che il sentimento delle proprie idee. Io dico ancor poco: converrebbe supporre che i due agenti del bene e del male occupino contemporaneamente lo stesso trono, invadano contemporaneamente lo stesso impero, ed esercitino contemporaneamente la loro forza contraria senza nè vincersi nè equilibrarsi. Ora domando se queste condizioni conciliar si possano colla idea provata della unità sostanziale dell' *io* pensante voluta dallo stesso idealista, e collo stato vario e successivo di fatto sperimentale di queste affezioni? Veggiamolo.

Posta l' unità sostanziale dell' *io* pensante è impossibile figurarlo per metà determinato, e per metà indeterminato. Dunque egli sarà sempre determinato tutto intero, sia in un senso sia in un altro. La di lui vita senziente non può dunque consistere che in una serie di atti *singolari* nei quali *tutto* l' io pensante esiste ora in un modo ed ora in un altro. Il passato dunque ed il futuro non gli appartengono fuorchè per una nozione speculativa presente.

Dunque non possiamo fingere lo stato dell' *io* pensante che come un dato modo di essere attuale contingente e ristretto alla durata di questo modo. Come dunque trovare nello stato antecedente la ragione del susseguente? Questa ragione deve risultare o dalla forma o dalla sostanza delle idee.

Esaminiamo prima la *forma*. Che cosa ci dice il fatto notorio e perpetuo? Che ad una data idea o affezione non succede sempre la data altra idea o affezione, ma fra loro si succedono in milioni di guise divise e si congiungono fra loro come le rime nei poemi. Manca dunque fra l' una e l' altra forma un rapporto fisso per cui la forma dell' una si debba riconoscere come causa propria della forma dell' altra. Dunque la data forma dello stato mentale susseguente non dipende determinatamente ed usclusivamente dalla data forma del precedente.

Forse supporremmo noi ora un' occulta energia la quale

faccia passare l' anima attraverso a tutte le vicende psicologiche? Eccoci alla *sostanza* Ma qui siamo sempre da capo. O voi volete che questa energia sia per se stessa *indeterminata*, come la forza motrice di nna palla, o la volete *determinata* a produrre i dati atti concreti. Se la volete indeterminata, allora essa sarà una mera suscettibilità neutrale, una potenza virtuale, la quale bisognerà di qualche esterno motore per piegarsi piuttosto in un senso che in un altro, perciò stesso che può seguirli tutti. O la volete per se stessa determinata, ed allora positivamente ripugna col fatto dello stato vario e transitorio dei fenomeni dell' *io* pensante. Come mai infatti potresti tu nello stesso punto centrale della terra far coesistere tanto una causa determinata ed operativa di moto e di quiete nello stesso tempo, quanto più cause distinte tutte attive e predisposte in senso contrario? Come figurare che l' una agisca e l' altra stia in riposo; che quella ceda e che questa prevalga senza un agente esterno che faccia operare e riposare or l' una or l' altra? Come in un essere semplice tutto determinato in un modo, figurare un impulso innato a passare ad un modo diverso o contrario? Data una forza semplice abbandonata a se sola, e dato un primo impulso vittorioso che occupa tutta la sua attività è assurdo il pensare che possa gratuitamente concepire da se stessa un contrario impulso.

Nell' ipotesi del mero idealismo (si noti bene) nulla vi può essere di AVVENTIZIO nell' *io* pensante, ma tutto deve appartenere, tutto deve sorgere dall' unico fondo di lui. Dunque le cause dei fenomeni mentali debbono essere *originarie*, *infuse*, *permanenti*, e nello stesso tempo per se stesse operanti in virtù della sola essenza di un' unica sostanza che non ripete le sue funzioni da veruna causa esterna, ma le esercita in forza della sua natura indipendente. Ma così è che questa supposizione ripugna ed esclude ogni stato successivo variabile, e però pone in fatto uno stato incompatibile coi fenomeni contingenti e transitori attestati dalla sperienza. Dunque è forza ricorrere all' altro partito e dire che la facoltà nostra senziente e pensante è per se stes-

sa una potenza *virtuale ed indeterminata*, la quale viene piegata a modi diversi di essere in conseguenza di impulsi eventuali ricevuti dal di fuori. Il concetto di forza indeterminata importa per se stesso il concetto, essere impossibile che *per se sola*, senza un dato impulso esterno che la pieghi ad uno stato particolare, essa produca i fenomeni variati contingenti e transitori attestati dalla sperienza, come è per se evidente in forza del principio di contradizione. Dunque ne viene necessariamente che conviene supporre l'esistenza di motori esterni dai quali vengano originariamente determinati i modi diversi del nostro *io* pensante.

Se si volesse dividere lo spirito umano in due fondi, l'uno attivo e l'altro passivo, l'uno autore e l'altro raccoglitore dei fenomeni psicologici; e se al principio attivo piacesse attribuire lo stato nostro mentale come ricavato da se stesso, in tal caso dovremmo supporre una sostanza limitata per se esistente, e per se vivente dotata di energia stimolante determinata. Che cosa ne seguirebbe? — Il movimento mentale non sarebbe più quale lo veggiamo, ma come quello di una palla spinta in una direzione UNICA, perchè non può ricevere che le forme e i modi di essere propri di una causa unica, isolata e indipendente. Non esisterebbe potenza alcuna che potesse cangiare lo stato suo: imperocchè l'essere pensante sarebbe un essere *per se vivente* ed esistente, il quale non riconoscerebbe il principio della vita sua fuorchè da se stesso. Dunque le forme di questa vita sarebbero sempre uniformi, immutabili, circoscritte a quella sola che fu concepita da principio della vita umana Tutto l'essere pensante esisterebbe sotto di una data forma, la quale essendo prodotta da quella tale causa assorbente escluderebbe la causa di esistere diversamente. Tutto incomincerebbe e finirebbe in una monade in virtù della sola sua essenza.

Che cosa dunque resta? O abiurare il principio di contradizione (inchiuso nelle proposizioni non esservi effetto senza causa: che un effetto determinato suppone una causa determinata: che ciò che non è composto non può essere in

parte determinato ed in parte non determinato: che effetti contrari contemporanei non si possono attribuire alla stessa cagione, ec.). O, dissi, convien abiurare il principio di contradizione, o si deve concedere la proposizione esistere qualche cosa fuori di noi di reale, di attivo e di energico, dal quale viene originariamente determinata la nostra sostanza senziente in tanti milioni di modi diversi contingenti, e che si succedono senza legame di forme comuni e con accoppiamenti in mille guise tessuti della stessa idea con altre diverse, come la rima nella poesia.

Nella dimostrazione ora prodotta voi vedete come l'anima umana, senza escire da se stessa e col vedere e sentire tutto in se stessa, deduce la esistenza di qualche cosa di reale e di incognito fuori di lei a cui dà il nome di *cose esterne*. Questa deduzione è tratta non dalla cognizione diretta della loro intima realità, ma bensì dagli effetti indubitati dai quali l'*io* pensante deduce la verità della sua propria esistenza. Qui non professa di conoscere le essenze; ma solamente dati i fenomeni di fatto sperimentali, deduce non poter essi derivare dall'unico ed isolato fondo dell'*io* pensante, il quale dovrebbe unire gli attributi dell'Ente a se con una natura limitata, e soggetta ad uno stato mutabile, successivo e contingente, lochè ripugna al principio di contradizione applicato alla relazione di causa ed effetto fra loro correlativi, e dall'altra parte egli assume i termini stessi posti dall'idealista, nei quali non si può ammettere il composto nella causa producente i contingenti, transitori, variati e contrari fenomeni dell'*io* pensante.

Guardiamoci dal confondere la causalità *positiva* colla *speculativa*. L'*hoc post hoc, ergo propter hoc*, non è che un'analogia riguardante il positivo. Con lei non si argomenta necessariamente. Per lo contrario la causalità *speculativa*, che si direbbe anche *ipotetica*, inchiude essenzialmente il principio di contradizione, e quindi con lei si argomenta necessariamente. Nell'allegata dimostrazione fu fatto uso di quest'ultima specie di causalità, dimodochè o

conviene abiurare il principio di contradizione, o concedere la reale esistenza delle cose esterne.

Questa compendiosa dimostrazione bastar può agli intelligenti, tanto più che non possiamo temere contraddittori che negli spiritualisti. Il materialista, perciò appunto che è materialista, non solamente ammette l'esistenza dei corpi, ma eziandio fa eseguire in comune dall'aggregato funzioni proprie della unità sostanziale. Quindi non potrei essere rimproverato di aver supposto l'anima semplice nella dimostrazion mia, perocchè mi sono valso del supposto stesso avversario. Ma anche fingendo che un materialista volesse essere idealista puro, noi potremmo contrapporgli quanto fu detto coll'ultimo argomento circa l'avventizio accoppiato col necessario.

§. VI.

Commercio sostanziale fra l' esterno e l' interno.

Senza abiurare il principio di contradizione non si può negare l'esistenza delle cose esterne che agiscono su di noi. Dunque senza abiurare il principio di contradizione non si può negare un COMMERCIO REALE e sostanziale fra queste cose esterne e l'*io* nostro pensante. La verità infatti della loro esistenza vien tratta dalla necessità assoluta del loro intervento per determinare i primi modi di essere del nostro interno. La connessione dunque delle cose è tale che o conviene ammettere l'idealismo assoluto escludente l'esistenza di ogni cosa esterna, o conviene confessare questo reale commercio. Ma tostochè confessate un commercio reale di *azione* delle cose esterne sull'interno, conviene necessariamente ammettere anche un commercio di *riazione* fra l'interno e l'esterno. Ma agire o riagire egli è sinonimo di produrre un dato effetto. Ciò suppone essenzialmente una potenza autrice. Dunque se per quel mezzo con cui le cose esterne agiscono sul me interno, questo me riagisce su

quelle, egli è per se evidente che lo stesso mezzo che eccita la *intelligenza* eccita pur anche la *possanza*. E siccome la possanza è determinata dalla intelligenza; e questa dall'azione delle cose esterne, così ne segue la subordinazione degli atti umani alle leggi supreme che dirigono l'universo. Le condizioni della libertà interiore non cadono che sulla scelta delle azioni e non sulla legge delle forze fisiche dell'uomo. Noi qui prendiamo di mira il commercio reale e sostanziale fra la possanza nostra interna e quella delle cose esterne che ci circondano e che agiscono su di noi, e domandiamo se sia o no reciproco. Qui non si tratta del *modo* del fatto, ma bensì dell'*esistenza* di questo fatto. Ora, data l'azione reale ne segue che in qualunque modo l'uomo determini le sue facoltà sarà sempre vero che egli infatto comunica colla natura per quello stesso mezzo che la natura comunica con lui; e però l'intelligenza e la potenza dipendono dallo stesso motore tanto per determinare le cognizioni al di dentro, quanto per comunicare la riazione al di fuori. Così i raggi del conoscere, del volere, e dell'operare cospirano, allo stesso centro, e si uniscono nello stesso foco misterioso dal quale l'intelletto umano si sente attratto, quando si occupa del vero (1).

§. VII.

Obbiezione volgare. — Sua soluzione. — Pluralità di esseri esterni finiti.

Quando le volgari analogie tenevano il luogo di sapienza filosofica, molti avvisarono che come il fanciullo non può afferrar l'ombra di un corpo, così che i corpi non po-

(1) Dalle cose dimostrate in questo e nell'antecedente paragrafo risulta che l'armonia prestabilita di Leibnitz è inutile e falsa.

tessero agire sullo spirito. Ma non si avvidero costoro che mediante una temeraria supposizione distruggevano tutta la realità della natura, e riducevano la vita ad un puro sogno. Lo smodato spiritualismo andava così contro il fine suo.

Dico in primo luogo che qui si impiega una temeraria supposizione. Chi dir vi può se gli elementi dell' aggregato sieno omogenei o eterogenei colla sostanza dell' anima umana? Chi dir vi può se l' azione e la riazione si faccia in una, più che in un' altra guisa? Dunque in vista della natura intrinseca delle cose voi non potete nè affermare nè negare la possibilità del commercio qui contemplato. Ma voi lo volete positivamente impugnare, in vista dell' indole reale ed intrinseca da voi attribuita agli esseri. Dunque assumete come cognito e certo ciò che è incognito ed anzi impossibile a conoscersi. Temerario è dunque il vostro argomento. Voi volete entrare nella regione dell' impenetrabile, e dentro questo abisso tenebroso volete affermare che cosa vi stia nascosto, e che cosa ivi si faccia.

Forse l' ignoranza professata dal filosofo circa il MODO del sostanziale commercio è sinonimo della reale sua impossibilità? Conosci tu come la calamita attragga il ferro, o come i pianeti sieno portati in giro? Basta dunque che il fatto sia provato per essere ammesso. In questo fatto il filosofo non suppone l' idea della materia assunta dai detti maestri, e meno poi fissa il modo del commercio suddetto. Dunque non può da codesti maestri essere rifiutato un tal commercio come impossibile.

Vi ha di più. Per una strana incoerenza coloro che impugnano il reale commercio ammettono come certa l' esistenza dei corpi, come se fosse possibile provare sì fatta esistenza senza l' intervento reale di codesto commercio. Ma ben considerando la cosa, non si avveggono costoro che sostenendo l' impossibilità del commercio riducono l' universo ad una chimerica illusione, e di più si privano non solo del mezzo onde provare la realità delle cose esterne,

ma ne rendono impossibile la dimostrazione. E per verità se fra le cose esterne e l'anima nostra non passasse un'azione reale, ne verrebbe la conseguenza, che non solamente le nostre sensazioni riescirebbero un fenomeno *indipendente*, ma cesserebbe eziandio ogni mezzo di fatto, ed ogni principio logico onde accertare l'esistenza di questi esseri esterni. Tolta la relazione di causa e di effetto non si può più argomentare in favore della reale esistenza di questi esseri. Dunque o convien ridurre le cose esterne ad un puro sogno, o conviene ammettere questo commercio.

Ma voi insistete contrapponendo l'esteso all'inesteso, il materiale allo spirituale, il visibile all'invisibile. Qui, io rispondo, sta l'inganno e l'illusione. Chi vi dice che il corpo sia realmente esteso, o che il produrre questa idea non possa appartenere che a lui? La prima proposizione è senza fondamento, come fu provato disopra. Quanto alla seconda, fingete che uno spirito vi comparisse avanti, voi lo vedreste esteso: sarebbe forse egli un aggregato di più sostanze? Per provare l'impossibilità logica di questo commercio, dovreste provare essere egli impossibile fra il *singolare* ed il *plurale;* perocchè l'idea ultima provata della materia, non ci permette altro concetto che quello di una pluralità di sostanze compresa da noi in un solo concetto. Teniamo dunque per ferma la realità del commercio suddetto, come teniamo per certa la realità dell'esistenza degli esseri esterni, ricordandoci che queste due cose sono talmente correlative che non si può negar l'una senza perdere anche l'altra.

Io preveggo che i seguaci di Berkley oppormi potrebbero che anch'essi ammettono qualche cosa di reale fuori di noi che produce quelle che chiamiamo sensazioni, ma nello stesso tempo negano doversi ripetere da una pluralità o collettiva o sgranata di sostanze, ed invece pretendono che le dobbiamo tutte ad una sostanza sola spirituale ed infinita che opera sul nostro spirito. — Ma anche qui la temerità è evidente. Volendo procedere dal cognito

all' incognito, quali sono le induzioni legittime? Come io sostanza singolare *finita* esisto, possono egualmente esistere altre sostanze singolari e *finite*. Non si esige una forza infinita per determinare una forza finita. Dunque dall' indole delle mie sensazioni non posso necessariamente concludere che esse immediatamente derivino da una sostanza infinita. Temeraria è dunque la sorgente affermata da costoro.

Questo non è ancor tutto. L' avventizio ed il contingente delle mie sensazioni mi avverte dell' avventizio e del contingente nell' *azione* che le produce. Dunque altro non provandosi in contrario, io debbo concludere per l' avventizio ed il contingente della causa determinante queste mie sensazioni.

Vi ha ancor di più. Questi spiritualisti ammettono i fenomeni del *volontario*, e le azioni a noi imputabili sulle cose esterne. Dunque ammettono in noi una forza alla quale altre ubbidiscono. Ma dall' altra parte vogliono che noi non siamo in commercio che colla sostanza energica infinita che ci raggira colla sua lanterna magica. Dunque essi pongono che la forza nostra finita faccia ubbidire questa forza infinita, nel mentre che essa è unica autrice delle nostre azioni, ed il soggetto su cui si esercitano. Or qui si domanda come si possa ammettere che una forza infinitamente piccola faccia ubbidire una forza infinitamente grande, e riposi su questa stessa forza infinitamente grande? Ciò è assurdo. Dunque siamo costretti ad ammettere la *pluralità* delle cose esterne, e l' azione loro sul nostro interno perciò stesso che ammettiamo la reale esistenza di qualche cosa di incognito fuori di noi.

Per la qual cosa apparisce l' insussistenza dei sistemi dell' *armonia prestabilita*, *delle cause occasionali*, e *dello spiritualismo puro*. Rispettabile fu l' intenzione degli autori di queste ipotesi, e mirabile il loro ingegno; ma non si avvidero che le loro speculazioni divenivano o inutili o pericolose per il fine pel quale erano state immaginate. Essi

non avvertirono che si deve ammettere la spiritualità dell'anima come dogma filosofico, e la di lei vita futura come dogma religioso. Confondere questi due aspetti egli è lo stesso che porre in contingenza la sanzione suprema della morale. Posto il dogma sacrosanto e consolante della vita futura, il materialista ha perduto irreparabilmente la causa, senza che sia d'uopo abbattere le sue obiezioni o vincere il suo pirronismo. Quanto poi al teologo, egli non ha guadagnato la causa sua se non fa valere il dogma della vita futura, indipendentemente dalla natura dell'anima umana.

E per verità che cosa avrebbe guadagnato il materialista quand'anche mi provasse che l'anima sia dissolubile? Nulla del tutto. Gli rimarrebbe sempre a provare non esistere un Reggitore supremo dell'universo, il quale voglia il premio del giusto e la punizione del malvagio. Egli provar dovrebbe che, come Dio gli conservò l'anima per un tempo finito, non la possa conservare per un tempo indefinito (come il cristiano crede del corpo glorioso dopo la finale risurrezione). Finalmente provar dovrebbe che Dio potendo conservare quest'anima materiale, egli non voglia assegnargli una sorte corrispondente ai meriti acquistati. Viceversa che cosa avrebbe guadagnato il Teologo quand'anche provasse che l'anima è insolubile? Nulla del tutto. Gli rimarrebbe sempre a provare che quest'anima non sia abbandonata a dormire per sempre in un seno della terra, o ad errare a caso nell'aria, ma che all'opposto Dio vuole sottoporla ad una vita corrispondente a' suoi meriti.

A che dunque si riduce la cosa? All'unico articolo della divina economia sulla vita futura. Su questa base riposa tutta la sanzione religiosa. Essa non abbisogna delle arguzie della filosofia per assicurare il suo trionfo. Quando dunque Berkley immaginò l'idealismo per appuntellare la religione, rispondere gli si poteva, come si può rispondere ad ogni suo pari, *non talibus auxiliis nec defensoribus istis tempus eget.* Tutto questo fu detto di pas-

saggio per avvertire che non conviene sostenere l' opera stabile divina, come se si trattasse di un' opera meno che umana; e però che conviene lasciare ad ogni scienza le sue competenze.

§. VIII.

Conseguenze capitali.

Poste le cose fin qui spiegate, quali sono le conseguenze capitali che ne derivano? La prima si è che lo spirito umano riposa con soddisfazione sul vittorioso sentimento che lo trasportava a credere alla realità delle cose esterne, perocchè ora veggiamo per dimostrazione ciò che prima ammettevamo per naturale credenza. Allora non abbisogniamo più di ricorrere alla gratuita argomentazione colla quale facevamo intervenire la divinità che non ci avrebbe ingannati, perocchè conveniva provarne prima l' esistenza e gli attributi a fronte del dubbio sull' esistenza delle cose esterne. L' argomento dunque suddetto si risolve in una petizione di principio tutte le volte che non sia provata prima la esistenza di qualche cosa di reale fuori di noi, e che l' avventizio non può regger l' Ente a se.

Qual è la seconda conseguenza che sorge dalle cose premesse? — « Che le sensazioni nostre non si possono « riguardare che come effetti prodotti in conseguenza dei « rapporti reali ed attivi che passano fra le cose incognite « esterne, e l' anima nostra, e però considerar non le pos- « siamo nè come altrettante copie di originali esterni, nè « come puri sogni, ma bensì come vere *leggi reali* di na- « tura operate da quell' azione e riazione misteriosa che si « esercita fra l' essere senziente e le cose esterne, non altri- « menti che le figure degli specchi cilindrici. » Dunque queste sensazioni assumere si debbono come altrettanti *segni reali* e naturali ai quali corrispondono in natura sì cose,

che modi di essere reali. Posto ciò si può ragionare sui segni come sulle esistenze. Allora operando sui segni, si opera sulle cose incognite corrispondenti a questi segni. Allora si agisce con effetto sulla natura stessa reale e vivente. Allora i giudizi veri di osservazione equivalgono a giudizi reali di fatto. Allora il fatto ed il vero si possono scambievolmente assumere come equivalenti. Allora si può dire che la verità è forte e che la falsità è debole, perocchè la forza del VERO si risolve nella forza della stessa natura, e quella del falso su i minuti ed impotenti tessuti della fragile e precaria industria umana.

E qui naturalmente si affaccia il grande ed importante principio che associa le cognizioni interne alle operazioni esterne. Qui si scopre il gran nodo fra l'intendere e l'operare, cioè fra l'interno progettare e l'esterno eseguire. Io non mi curo di indovinare il come ciò avvenga: a me basta di conoscere il mezzo assegnabile e sicuro onde fondare il vero impero dell'uomo sulla natura. Che importa a me di ignorare come si operi la digestione e la nutrizione, quando conosco gli alimenti sani, e il modo di usarne? Quando so di cogliere il vero, so di cogliere l'efficace. Quando so di connettere le idee delle forze nei loro rapporti ben conosciuti e ben provati, io so di architettare con effetto. Così la cognizione della parte contemplativa e della parte operativa dell'uomo interiore raccomandata ad uno stesso ed UNICO PRINCIPIO, comunica a tutta la dottrina un'unità, una semplicità, una possanza, ed una solidità per la quale la psicologia si innalza alla vera dignità di scienza o sia di filosofica teoria. Così si può spiegare quella possente e misteriosa tendenza al vero di ogni genere che padroneggia la specie umana, e quella stabilità di senso, e quella corrispondenza fra tutte le verità, e quella occulta fecondità la quale con grata sorpresa si scuopre in essa, giunti che siamo a quelle vedute alle quali la forza segreta della verità primitiva ci conduce. La meccanica stessa morale diviene invincibile quando le verità sieno piene e sviluppate, e ciò in forza della detta unità.

Con queste prime vedute fondamentali noi veggiamo spuntare il principio *reale ed effettivo*, dal quale nasce poi la sanità della mente umana. Dico il principio reale ed effettivo per distinguerlo *dall' opinato e dal presunto* che regge la nozione volgare di questa sanità.

FINE DELLA PARTE PRIMA.

PARTE SECONDA

DATI INTRINSECI

§. IX.

Quali sieno i modi di essere pei quali si qualifica l' umana intelligenza.

L' uomo vede tutto in se, ma parte delle cose vedute vengono da lui attribuite a se stesso, e parte alle cose che stanno fuori di lui. La funzione di attribuire qualche cosa ad un dato oggetto, forma propriamente un verbo intellettuale, perocchè importa un concetto sia implicito sia esplicito, nel quale si connette un predicato con un soggetto.

In questa funzione consiste propriamente l' intendere. Essa esige di rivolgere su di un oggetto la mente nostra, e di concepire l' essere o il fare di questo oggetto. L' *intendere in aliquem* dei Latini importa di fissare lo sguardo sopra qualcheduno. Si noti che il mero sentire non importa l' intendere, e ciò anche nel senso stesso volgare; e però fu accennato il concetto dell' *essere* e del *fare* di una cosa e non quello della sola cosa sentita. A che dunque si riduce l' intendere considerato nella sua ultima semplicità? Nel *percepire l' essere e il fare ideabile delle cose.* Da ciò ne segue il giudizio implicito o esplicito con cui si dice che *quella cosa è così;* ma l' atto di intendere è un atto di percezione, dirò così, univoco e tutto proprio dell' unità dell' *io* pensante.[1]

I veri elementi del mondo intellettuale consistono in

altrettanti verbi della mente umana appresi e tessuti nel corso della nostra vita. Questi verbi hanno certe *forme* fisse e distinte dal carattere sensuale delle idee, benchè sieno inseparabili dalle medesime. Il simile e il dissimile, il maggiore e il minore, il singolare e il plurale, ec., sono di questo novero.

Ma DA CHI ripetono la loro forma di verbo? — La ripetono, io rispondo, dall' intimo senso eccitato dalle intuizioni. Come l' anima umana riceve in se l' azione esercitata dagli oggetti esterni, così deve anche rispondere colla riazione necessariamente suscitata da questa azion ricevuta. Dal simultaneo concorso dei modi della azione e dei modi della riazione ne segue un RISULTAMENTO, la percezione del quale costituisce il verbo reale ed ideale umano, e quindi la legge reale della funzione di *intendere*.

In questa guisa si formano gli atti pratici dell' intendere. In essi dunque oltre i modi sensuali esistono i modi *logici* che danno il carattere proprio a questi atti. Questi modi logici si possono considerare come il sentimento di altrettanti movimenti sostanziali di riazione dell' *intimo* senso sempre ripetuti e sempre uniformi; perocchè intervengono sempre e qualificano diversamente le diverse forme di intuizioni. Questi si verificherebbero sempre quand' anche avessimo più o meno sensi o fossimo spogliati di corpo; perocchè sentiremmo sempre le identità e le diversità delle cose, come i tuoni, il tempo e l' armonia si verificano in qualunque sonata eseguita da stromenti diversi.

Questi modi di essere APPARTENGONO, dirò così, all' occhio della mente, il quale a guisa dell' occhio fisico effettua sempre le stesse leggi ottiche, malgrado il diverso colore e la diversa moltitudine degli oggetti discernibili. Tutti i modi del *discernimento*, tutta l' unificazione delle logiche nozioni si debbono attribuire a questo intimo senso. Egli è propriamente il qualificatore di ogni verbo intellettuale, del quale la prima sensibilità presta i materiali. Per lui la mente umana assegna distinzione ed unità ai concetti suoi. Egli è propriamente quello che ci fa pronunziare es-

sere una data idea simile o dissimile, singolare o plurale, assoluta o relativa, semplice o complessa, individuale o collettiva, sia che si riguardi come intuizione interiore, sia che si consideri come rappresentazione di cosa esteriore, sia che si tratti di una vista particolare, sia che si tratti di una generale, sia cbe siamo in nna posizione primitiva, sia cbe ci troviamo in una derivativa. Egli ci dice con quali delle versioni intime e reattive dell' *io* pensante noi siamo affetti alla presenza di un' idea qualunque. Siamo più esatti: egli ci dice quale sia la *funzione subbiettiva*, esercitata allora dall' anima in conseguenza della detta azione esterna. Allora l' anima sente se stessa e tutta se stessa. Nell' essere delle cose avvolge il concetto della propria esistenza. In quello del fare involge il concetto della propria energia. L' impronta dunque sentita di se stessa forma il distintivo dell' intendere.

L' unione delle dette funzioni obbiettive e subbiettive costituisce l' ufficio essenziale del senso logico. In questa uuione veggiamo le percezioni sensuali a guisa di materiali importanti, e le percezioni corrisposte a guisa di impronta comunicata. Considerando infatti le cose nella ultima espressione, si trova cbe quando la mente pronunzia che la tal cosa per esempio *è diversa* dall' altra, essa dice due cose ad un sol tratto. La prima di sentire l' apparenza di una cosa; la seconda di sentire di esercitare il discernimento o sia la funzione di discernere. La prima proposizione è tutta obbiettiva o sia relativa alla cosa: la seconda è tutta subbiettiva o sia riferita all' *io* pensante. In breve con una sola parola esprime l' apparenza del fenomeno, e la funzione dell' anima esercitata all' occasione di questa apparenza. Tutte le idee ontologiche si possono e debbono tradurre in questa maniera.

Tutto il fin qui detto non abbisogna di dimostrazione per gli intelligenti. Che se taluno ricercasse prove positive io lo inviterei a porre attenzione alle idee elementari di ogni grammatica, ed a leggere l' antichissimo libro dei predicamenti di Aristotile ed i suoi espositori, come per esempio Porfirio, Boezio, Duns, detto altrimenti Scoto,

Paolo Veneto, ec. ec. Fino il volgo suol dire, che il tale vede tutto, e sente tutto, e non intende nulla o intende male. Con ciò indica abbastanza che fra il sentire iniziativo e l'intendere definitivo, esiste distinzioue, e però l'intelligenza non si deve confondere colla percettibilità puramente sensuale, benchè uno e semplice in tutte le età sia il *me* senziente.

Ciò posto, domando per quali caratteri questa intelligenza si distingua dalla percettibilità sensuale o sia dalla *sensualità?* — Tosto mi rispondete venire distinta mediante l'unione dell' obbiettivo e del subbiettivo, concorrenti nella stessa funzione e producenti il concetto delle cose esplicitamente sentite e finitamente comprese. Ora questo effetto di ragion composta non si può dire appartenere al di fuori, ma sol provocato mediante l'azione su quel di dentro colla riazione di quel di dentro. Mi sia permessa una parità. Nei gabinetti scientifici vi si presenta da una parte una tavola impressa di certe informi masse colorate, dall'altro vi si presenta uno specchio cilindrico nel quale non vi ha nulla. Voi collocate questo cilindro nel mezzo della tavola; ed eccovi comparire la figura di un serpente, di un animale, di una siepe, ec. Questa immagine esisteva forse prima nell'uno o nell'altro? no. Da che risulta? — Dalla azione loro combinata. Fingete che lo specchio sentisse il colpo dei raggi lucidi sulla propria superficie, e la propria riazione, e comprendesse l'effetto che ne deriva; egli allora eserciterebbe l'intender suo. La sensualità mera consisterebbe nella percezione della percossa de' raggi ricevuta, prescindendo dalla riazione riflessiva dei raggi e dal fenomeno che ne risulta. Questa distinzione è puramente specolativa, perocchè in atto pratico non si può separare l'azione dei due agenti, come non possiamo separare l'anima dal corpo per rendere l'uomo o mera pianta o mero spirito. Anche il percepire sensuale è un fenomeno in ragion composta; ma il suo concetto non inchiude le qualificazioni dell'essere e del fare costituenti il verbo intellettuale.

§. X.

Degli uffici del senso logico.

Le funzioni del senso logico non istanno da se, nè sono emesse dal fondo dell'anima in via di gratuita creazione, ma per lo contrario sono sempre *eccitate* da qualche intuizione esteriormente provocata, ed associate alle medesime. Esse sono *coetanee* a qualunque atto della vita mentale. Esse sorgono per un'immediata *riazione* dell'energia del nostro *io* pensante. Questa riazione è così connessa coll'azione, che debbesi o ammettere sempre e immediatamente o negare eternamente. Se infatti la riazione è conseguente all'azione nell'unico ed individuo *io* pensante, egli è impossibile di trovare un caso nel quale tocco dall'azione debba talvolta riagire e talvolta rimaner puramente passivo, perocchè coll'essere toccato o viene sempre eccitata la sua energia o rimane sempre inerte. Ciò è di essenza dell'*unità* eccitabile dall'*io* senziente.

Ciò che occorre agli uffici del senso logico si è un *dato grado di forza*, perocchè tali funzioni abbisognano dell'esplicito o sia del discernibile, per dar l'essere ai verbi nostri intellettuali.

L'ATTENZIONE dunque può coadiuvare queste funzioni, ma non formarle. L'attenzione può avvivare l'intuizione, o concentrare la mente in una data parte di un oggetto, ma tosto che l'idea sia discernibile ed avvertita, il senso logico agisce e dà l'essere al verbo pieno dell'intelletto.

L'ASTRATTO non è che un frammento del concreto di prima posizione. Dunque l'astratto non costituisce il carattere proprio dell'intelligenza. Se l'astratto ed il generale maneggiati coll'associazione delle idee da noi acquistate coll'educazione ci sottrae dal corso fortuito delle sensazioni esterne, ci apporta l'indipendenza intellettuale e dilata il nostro dominio sulla natura; egli è pur vero che esso non è che un MEZZO per ampliare l'intelligenza, ma non è l'*autore*

della medesima. Io non ignoro che il corredo delle nozioni astratte fabbricate dall'attenzione e maneggevoli colla parola costituiscono la ragionevolezza o sia *il distintivo* di lei, ma non formano l'intelligenza. L'uso della ragione se viene attribuito alla attenzione per la fabbrica sua, non le appartiene per la sua *intima virtù*, o sia per comunicare alla mente umana la virtù propria dell'intendere. Nella stessa guisa l'architettura di un fabbricato o di una specola, non attribuisce all'uomo la facoltà propria di spaziare la vista sopra di un vasto orizzonte, ma solamente presta il *mezzo* estrinseco a spaziare questa vista ed a raccogliere l'immagine di un più vasto orizzonte. Questa distinzione è importantissima per non confondere due cose in se diverse, e per cogliere l'ufficio generale e capitale del senso logico del quale parliamo qui. Di ciò si dirà più sotto.

Così si spiega la differenza fra la *ragionevolezza* e la semplice *intelligenza*, e si vede come la prima è uno stato quesito della seconda. Così comprendiamo come la natura stessa insegni quella che si chiama logica *naturale*. Così intendiamo il perchè la umana ragionevolezza si vada a bel bello sviluppando fino dall'infanzia col solo ministero della natura aiutata in società col soccorso della parola, per affrettarne i progressi. Così finalmente intendiamo che tutto il potere, e tutto il magistero dell'educazione intellettuale consiste nell'invitare e nel dirigere l'attenzione, associando le idee ai segni, e non nel comunicare l'intelligenza. Per tale maniera Socrate si professava e potevasi professare di far le funzioni di levatrice di cognizioni.

La differenza dell'educazione intellettuale della natura e la educazione derivata dall'uomo consiste solamente nella differenza nell'invitare e nel dirigere la attenzione umana piuttosto su certi oggetti che su certi altri, piuttosto secondo un dato ordine, che secondo un dato altro, e nel far sì che il frutto dell'osservazione non vada perduto. Quest'ultimo scopo si ottiene coi segni ai quali vengono legate le idee onde non ricadano più nella massa compatta dalla quale furono staccate. Ma come col parlare di colori ad un cieco

nato è impossibile ingerire in lui l'idea che ne ha un veggente, così sarebbe impossibile di parlare di predicamenti logici, se non fossero naturalmente somministrati dall'intimo senso della mente umana. L'educazione pertanto sia artificiale, sia naturale altro non fa che applicare questi predicamenti (che noi chiamiamo LOGIE in vista dell'uffizio massimo ed unico loro a pro della umana intelligenza).

Tutto in natura esiste in uno stato compatto, connesso e continuo, nel mentre che la piccola nostra comprensione non può che abbracciare alcuni tratti a proprio uso, e però esige di distaccare i più interessanti e proporzionati alla insormontabile limitazione della mente nostra. L'intelligenza necessaria al mondo delle nazioni è dunque in qualche modo *distaccata* dallo stato positivo delle cose esistenti in natura. Qui appunto trionfa più che mai il senso logico del quale ci occupiamo qui. Il suo ufficio è così prevalente fino nelle più sublimi e vaste speculazioni, che si può dire supplire alla limitata nostra comprensione ed ai passi avvertiti della mente umana. Prova ne sieno le ispirazioni subitanee e compatte del genio ed i presentimenti inaspettati delle arti. Essi non trovano una soddisfacente spiegazione fuorchè nella virtù e nell'ufficio generale dell'ingenito senso logico del quale io parlo qui. Imperocchè se da una parte senza i materiali precedenti codeste inspirazioni non sarebbero avvenute giammai, dall'altra parte consta che esse non si possono considerare come partorite da una esplicita e congegnata deduzione. Per un altro estremo il senso comune degli idioti rassomiglia a quello del genio nelle sue inspirazioni.

Per la qual cosa risulta che l'alfa e l'omega della umana intelligenza appartiene propriamente a questo senso, e che l'ufficio suo primo ed ultimo predomina in ogni funzione intellettuale, e quindi anche morale, talchè dire si può che tutto nel mondo razionale viene ordinato e compiuto per virtù di lui. Limitare la virtù del senso logico alla sgranata formazione dei predicamenti, egli è lo stesso che indicare i germi e non assegnare la loro virtù nella vita organica. La filosofia sembra essere fino al dì d'oggi angustiata a questa

sola vista, quasichè tutto l'umano discorso non fosse l'opera di questo senso, e lo scibile l'immagine parlante delle sue leggi.

E perchè si tratta qui di cosa molto astratta e non famigliare, io credo necessario di far avvertire alla DIFFERENZA che passa fra l'ufficio precipuo del senso logico ed altre funzioni finitime, ed illustrare viepiù la cognizione della facoltà a cui egli appartiene. I filosofi tutti avvertirono alla facoltà di *essere consapevoli* delle nostre idee e delle nostre affezioni, come pure fecero risaltare una *facoltà di giudicare*. L'intimo senso logico di cui parlo qui non è precisamente nè l'uno nè l'altro. La consapevolezza non ci presenta altro concetto che quello di avvertire che noi facciamo la tale operazione, e però sentiamo di pensare o di operare una data cosa. Questa funzione dunque è *diversa* ed anche *posteriore* alla formazione attiva di un verbo interiore, come è posteriore a qualunque atto della nostra energia. Nella consapevolezza noi siamo contemplatori e non operatori di fenomeno alcuno, ma per lo contrario ripiegandoci sopra di noi stessi, e riguardando l'*io* pensante come qualunque altro oggetto esterno, pronunciamo sullo spettacolo che ci presenta, avvertendo che egli appartiene a noi, e che noi lo sentiamo ed imputiamo a noi medesimi. La FUNZIONE per lo contrario dell'intimo senso logico è per se stessa una legge di natura, colla quale alla forma delle idee associamo le rispettive logie e ne facciamo uscire i concetti intellettuali, e però differisce così dalla consapevolezza, come il battere le ore di un oriuolo differirebbe dal sentimento avvertito che l'oriuolo avrebbe, se fosse possibile attribuirgli un'anima umana.

Quanto poi al *giudicare*, ognuno sa che questa funzione suppone la facoltà e l'atto precedente di discernere e di sentire le somiglianze e le differenze, e quindi la facoltà di qualificare e di ravvicinare le idee, nel che appunto consiste il carattere proprio del senso logico. Dunque consta che il giudicare è una funzione *distinta* da quella del puro discernere e qualificare, e però forma un modo di essere diverso

da quello del senso logico, del quale si parla qui. La facoltà occulta a cui appartiene questo senso somministra al giudizio le nozioni sulle quali la mente deve pronunciare. Le idee del numero, dell' estensione, del tempo, ec., sono per esempio l'opera di questa intima e recondita facoltà, la cui principale virtù appunto si rileva nelle più sublimi ed ultime unificazioni. In esse si dà un essere personale ed individuale agli aggregati stessi delle nostre idee ed allo stesso *io* nostro pensante. Pare in certa guisa che a questa intima facoltà appartenga esclusivamente di accoppiare la varietà coll' unità, il semplice col complesso, il generale col particolare. A lei appartiene di rivelarci a che si riducono i modi radicali delle intime versioni nostre mentali che sorgono all' occasione delle apparenze nostre sensuali. Col ***giudizio*** *si* ***applicano***, e colla *consapevolezza* si *avvertono*, ma non si *eccitano* nè si formano queste versioni.

Dopo di avere segnate queste differenze fra l' ufficio proprio del senso logico e la coscienza ed il giudizio, domandare si potrà quale intima idea formar ci possiamo della *competenza* propria di questo senso per quale l' *io* pensante forma i verbi interiori? Noi non parliamo ora del concetto, ma del *fondo stesso* della cosa. Onde soddisfare a questa ricerca io mi fo strada con una parità. Figuratevi uno specchio piano avanti del quale passano migliaia di oggetti diversi di forma, di colore, di grandezza, di distanza, di posizione, di splendore, ec. Lo specchio riflette le immagini di tutte. Ogni immagine è un risultamento dei rapporti attivi fra la costituzione dello specchio e la qualità e posizione degli oggetti, di modo che posti gli stessi oggetti colle stesse circostanze avanti ad uno specchio non piano, egli non somministra più le stesse immagini. Ora nel citato esempio io domando, se voi dopo di aver posto mente a tanti oggetti ed alle loro circostanze, rivolgete l' esame allo specchio, che cosa trovate voi? — Che egli ha la virtù di riflettere. Ma le leggi di questa sua intima virtù a che si riducono? — A poche leggi ottiche. Queste intervengono o no nelle mi-

gliaia di riflessioni eseguite ? — Voi rispondete affermativamente. A chi appartengono ? Certamente allo specchio. Or ecco una lontana parità della COMPETENZA ESSENZIALE del senso logico , del quale si parla qui. Noi per ora non diciamo precisamente quali ne sieno le leggi ; ciò ci verrà dimostrato nei paragrafi susseguenti : soltanto si accenna quale ne sia la sfera e la virtù propria , onde distinguere ciò che spetta alla percettività dell' azione ricevuta , da ciò che spetta alla percettività dell'azione corrisposta in conseguenza dell'azione e riazione fra la nostra sostanza interna e le cose esterne.

Volendo quindi conoscere ciò che attribuir dobbiamo al senso logico , noi troviamo che i modi definitivi dell' intelligenza , provocati dalla sensualità, appartengono a questo senso. La prima somministra il fondo : il secondo attribuisce la forma di verbo. Quest' opera si fa naturalmente per una legge la quale è un risultato necessario dei rapporti attivi fra le potenze operanti. Quest'opera si trova di una tale *semplicità* che alterare non si può senza distruggerne la essenza. Or qui sta nascosta tutta la virtù delle verità di riflessione , le quali si giovano delle idee ontologiche.

Come l' anima per la legge sopra esposta somministra l' elemento caratteristico dei verbi intellettuali , così per la sua percettività ne sente l' impressione necessaria conseguente. Il senso risultante dai giudizi sia affermativi che negativi, a chi appartiene ? L' adesione tenace alla certezza, a chi si deve attribuire ? Quella che si chiama *evidenza* , è un effetto prodotto dalla ultima semplicità delle idee, per cui non possono ammettere che una data logìa. Alterate se potete le idee di unità , di numero , di identità e di diversità. Ora è vero o no che quando queste logìe cadono sopra idee *semplici,* è impossibile di commettere giudizi falsi di relazione? Dunque questa specie di evidenza appartiene a questo senso logico come suo ufficio proprio e distinto da altre operazioni della mente umana. Quali sono dunque gli uffizi del senso logico? — 1.° Conformare quegli atti nostri psicologici che qualificano l' intendere. 2.° Dettare il sentimento del *sì* , del

no e del *dubbio* in tutti i nostri giudizi. 3° Attrarre ed aggregare tutto ciò che è analogo, respingere e segregare tutto ciò che ripugna.

§. XI.

Dei fattori dell' umana intelligenza.

Primo fattore della umana intelligenza si è il *concepire assimilante* ed unificante tutto proprio del senso integrale originario. Da questo nascono le nozioni ed i sistemi. Il loro precipuo carattere si è di essere dotati di una semplicità così assoluta che non si può aggiungere nè levar nulla. E quand' anche si associano alla pluralità omogenea o variata, essi investono i complessi con una unità così semplice, che non può essere mutata senza essere distrutta. Tutto porta il conio dell' unificazione, a meno che le differenze non sieno incompatibili.

Secondo fattore dell' intelligenza si è il *discernimento*, il quale non può agire su idee oscuramente presentite, ma abbisogna d' impressioni vivaci e finite. Questo discernimento appartiene al senso differenziale, il quale esercitar si può soltanto sulle intuizioni finite e abbastanza vivaci. Egli limita l' istinto integrante che assorbirebbe tutto, e che ridurrebbe la vita mentale ad una specie di cieca vegetazione dell' anima umana. Il tuono proprio *esplicito* e distintivo dell' intelligenza risulta appunto dalle funzioni del discernimento. Egli a guisa di raggio luminoso e attivo entra nella grande massa delle prime intuizioni del senso integrale, per diradarne e scomporne i tratti. Dal conflitto quindi del senso integrale e del differenziale sorgono le nozioni mentali. L' uno tende a condensare, l' altro a diradare. Da questo antagonismo, operato sullo stesso fondo dell' *io* pensante, nasce un prodotto semplice di una natura veramente mentale che si chiama *nozione*, la quale viene distinta dal confuso barlume e dal puro presentimento.

Il senso integrale e compatto ci pone, per dir così, nel

pieno ed immediato contatto colla natura esteriore che ci circonda. Il differenziale per lo contrario, avvicina l' intima nostra veduta a questo contatto, estraendo le più risaltanti apparenze, e adattandole ed assimilandole all' indole dell' *io* pensante. Dico le più risaltanti apparenze, e non tutta la sensazione. Imperocchè è notorio che dove non si distingue non si può ragionare, nell'atto pure che si può oscuramente sentire o almeno presentire. Il solo vivace ed esplicito vien raccolto a pro dell' intelligenza. Dunque questa non si può dire essere adeguata a tutta la sensazione di fatto, ma solamente alla somma dei tratti i più risaltanti della sensazione. Prova ne sieno tutti gli oggetti visibili, nei quali la maggiore o minore distanza, la maggiore o minore piccolezza varia l'aspetto discernibile, nell'atto pure che la ragione vi dimostra che i raggi di luce partono anche da quei tratti che sono dapprima indiscernibili all' occhio nudo o ad una data distanza. Ma dall'altra parte è vero o no che la somma di questi tratti discernibili vi somministra spesso una idea assolutamente semplice di una data figura o di un dato colore? Dunque ritener dobbiamo che il discernimento non opera su tutta la sensazione reale, ma solamente sui tratti più risaltanti e risentiti della medesima.

Nel por mente al conflitto, dirò così, energico e perpetuo fra il senso integrale ed il senso differenziale, noi affermiamo la prima e grande legge che fa sorgere tutto il mondo intellettuale. Il senso integrale dir si può il rappresentante della natura: il differenziale il rappresentante dell' anima. Dalla mutua loro azione e riazione nasce una *transazione* sullo stesso fondo dell' *io* pensante, la quale pone in armonia le leggi del mondo interiore con quelle del mondo esteriore, per formare così un ordine solo ed una sola vita. Il senso integrale si potrebbe rassomigliare all' *Iside* egiziana con tutti gli attributi della mitologia. Il senso differenziale per lo contrario rassomigliar si potrebbe all' *Osiride*, dotato anch' egli degli attributi a lui assegnati da questa stessa mitologia. Dall' azione combinata di questi due agenti sorge il mondo mentale interiore, che corrispon-

dere potrebbe all' *Horo*, figlio di ambidue, e che apporta ordine, vita e potenza.

Ma considerando lo spirito umano come una nuda potenza *indefinita*, non conosciamo ragione alcuna che lo determini a volgersi piuttosto su di una che di una data altra intuizione, su una più che su un'altra sensazione, fra quelle tante che si presentano in folla dai diversi nostri sensi. Dunque convien trovare un fattore sussidiario che invochi l'energia e l'opera di questo Osiride Psicologico sopra di una determinata sensazione o forma di essere di fatto primitivo. Ciò posto domando se questo fattore sussidiario esista, e come egli agisca. — Il piacevole ed il dispiacevole accompagnano ogni specie di idee, sia primitive, sia derivate, sia rappresentative, sia affettive. Essi dir si possono fattori immediati dell'interessante, come i logici sono i fattori del razionale. Questi fattori dell'interessante intervengono per invitare l'attenzione, e quindi la consapevolezza, e perciò stesso l'azione del senso intellettuale, e quindi le funzioni del discernimento. Nell'esercizio di queste funzioni noi ravvisiamo le tre facoltà del conoscere, del volere, e dell'operare tutte in atto. Se da una parte il piacevole e il dispiacevole si presentano come idee assolute, dirette e di prima posizione, quanto all'intendere; dall'altra parte si presentano nell'economia psicologica come stimoli energici al senso intellettuale, onde volgerlo sopra dati oggetti piuttosto che sopra dati altri. *Provocatori logici* pertanto in vista di questo ufficio appellar si potrebbero il piacevole ed il dispiacevole.

Dall'intervento di questi provocatori si deve necessariamente ripetere la forma speciale e la tempra, dirò così, determinata, che vien data tanto alla mente quanto al cuore degli uomini. Ma la direzione primitiva degli stimoli sta in mano della sola natura. Noi veggiamo questa direzione nella qualità dei bisogni e degli affetti naturali. L'uniformità loro induce l'uniformità d'interessi, di pensieri e di azioni. Senza di questa uniformità sarebbe impossibile verificare un carattere comune fra gli individui della specie umana, e però

sarebbe impossibile raccozzare una nozione della mente sana comune agli umani. Ma i freni del conoscere e del volere posti in una sola mano, e diretti da una sola mente prestano il carattere comune ai membri dell'umana famiglia. La natura move questi freni colle stesse leggi colle quali dirige l'universalità delle cose, nell'atto che infuse nell'uomo tutti i costitutivi e tutti i mezzi competenti alla sua dignità ed alla sua possanza.

Questo è ancor poco. La ragione e la coscienza sono guarentite ed assodate colla forza e colla stabilità del grand'ordine dell'universo, e ciò appunto perchè l'attività umana entra come parte integrante nella sfera reale dell'attività della natura. Per questo motivo si accerta la verità del detto di Bacone, che l'uomo tanto può quanto sa. Per questo mezzo si segna un fondamento *di sicurezza* nel modo di pensare e di agire degli uomini e delle società. E per verità egli è facile il comprendere che se la specie umana forma parte della natura, e nasce, cresce e si conserva con certe leggi in seno di questa natura, colla quale è in comunicazione, ed alla potenza della quale l'uomo deve ubbidire, ne segue necessariamente che la composizione e l'economia dell'uomo formar debbono una parte integrante ed armonica della universale economia; di modo che non esisterebbe potenza alcuna umana, o esistendo deve, dirò così, essere al corrente con quell'ordine costante che presiede alla conservazione ed alla vita del tutto.

Da questa osservazione ne viene che il senso integrale, il differenziale e l'interessante si possono riguardare in natura come *fattori immediati, ultimi e diretti* dell'umana intelligenza, e non come primari e supremi della medesima. Alla sola grande totalità appartiene la somma delle cose. Essa non solamente per la formazione dell'Essere umano è autrice dell'intelligenza, ma lo è eziandio per la sua azione pratica sia sul senso integrale la cui parte indiscernibile è riservata a lei, sia sul senso differenziale per la qualità, quantità e direzione degli stimoli dell'attenzione. Distinguansi dunque le cause *costituenti* ed *influenti*, dai *fattori*

operanti e *conformanti* dell' umana intelligenza, benchè in realtà non si possano separare.

In questa vista compatta e generale vien compreso anche il mondo delle nazioni fabbricato su quello della grezza natura. Se i filosofi non ne fanno risaltare l' influenza, essi si interdicono perfino la facoltà di tessere il Romanzo della vita intellettuale. Certamente le leggi del mondo delle nazioni riposano sulle leggi del mondo della natura: ma dall' altra parte è pur vero che se la storia positiva dell' umano intelletto debb'essere conseguente ai dettami della metafisica psicologica, non si deve ommettere di segnare il principio generale che « fra il commercio delle cose esterne si deve « por mente principalmente a quello degli uomini fra di « loro, onde seguar soprattutto la qualità, la quantità e la « direzione degli stimoli della mente umana. » Se vogliamo distinguere l' educazione dell' uomo da quella della natura, se vogliamo segnare il potere di questa su di quella, è necessario di permetterne il principio dimostrativo, altrimenti noi fabbricheremo o una dottrina non provata, o chimeriche teorie. È omai tempo di non illudere o insultar più la ragione con fantasmi elaborati da una gratuita specolazione, e con denominazioni respinte dai fatti e riprovate dalla filosofia. Tutto l' uomo e tutti gli agenti debbono essere studiati, perchè da tutto l' uomo, e da tutte le cose esterne hanno origine, forma e ordine i fenomeni della mente umana.

§. XII.

Legge fondamentale dell' Intelligenza.

In che, in ultimo, consiste la legge fondamentale dell' umana intelligenza? — Raccogliendo i dati esposti, risulta che l' INTENDERE consiste tutto in « una funzione nella quale « il senso compatto dell' azione ricevuta e il senso distinto « della riazione corrisposta, per via d'una scambievole tran- « sazione concorrono a far nascere la percezione dell'essere « e del fare ideabile delle cose. » — Dopo le cose già dette

questa risposta non esige nè spiegazione nè prove Imperocchè ci consta di fatto che al sensuale aggregante corrisponde necessariamente il mentale separante, tutte le volte che il fenomeno ideale sia risaltante, e che siavi una spinta che chiami sopra di lui la interna nostra energia. Se una sfera elastica potesse sentire, che cosa avverrebbe nella mente di lei? Il fatto del sentimento dell' azione ricevuta e della corrisposta è indubitato. Dunque la verità e l'esattezza della legge qui espressa è dimostrata. L'effetto che ne risulta è unico, semplice, indivisibile. Ciò che importa di ulteriormente sapere si è: *Come questa legge si effettui tanto rispetto alle facoltà nostre mentali, quanto rispetto agli oggetti pensati.*

Volendo sapere in primo luogo come si effettui rispetto alle facoltà, dico che ciò vien fatto col concorso e coll'azione solidale.

1.° Del sentire discreto e accolto.

2.° Del tendere determinato e prevalente.

3.° Del concepire trascelto e qualificato.

A) Il SENTIRE, del quale si tratta qui, preso in se stesso (cioè in senso diviso dal concepire qualificato) non è il sentire mentale e *difinitivo* dell' atto di intendere, ma è solamente il sentire mentale ed *iniziativo* del medesimo. Esso rassomigliare si potrebbe ad una prima proposta fatta allo spirito umano in una maniera discernibile, la quale aspetta l'esame e le conclusioni di lui. Questo sentire puramente iniziativo derivato dal di fuori viene distinto dal sentire meramente *sensuale* di quelle impressioni comunque vivaci alle quali non poniam mente. Tutto dì si suol dire, *non ho sentito la tal cosa*, per esprimere che non vi fu posto mente. Tutte queste cose rimangono in certa guisa alla porta, senza essere accolte dalla mente, e però non divengono oggetti dell' umana intelligenza. È dunque facile il vedere che sempre si esige il sentire *discreto ed accolto*, onde effettuare la funzione di intendere. Si esige il *discreto*, perchè sia *adatto* all' occhio della mente: si esige l'*accolto*, perchè possa essere *appropriato*, o sia fatto suo dalla mente

medesima. Il primo ricevere della memoria da che dipende?

Altro è *accogliere* ed altro è l'*intendere* in senso di concepire logicamente una cosa. L'accogliere per se solo importa di prestarsi all'impressione. L'intendere per lo contrario, come già fu detto, importa il percepire coll'intimo senso l'essere e il fare ideabile della cosa. È vero essere impossibile che una cosa sia intesa, se non è accolta dalla mente; ma è vero del pari che per intenderla non basta che sia solamente accolta. Ecco perchè io usai la frase *perchè possa* e non piuttosto *perchè sia* appropriata. Tutto questo si verifica considerando le cose nella loro massima generalità. Che se distinguiamo il sentire delle cose presentate dalla natura da quelle presentate dall'uomo, noi troviamo che per queste ultime si esige una speciale raccomandazione, per poter esser appropriate tutte le volte che non sieno di ovvio e primitivo senso comune, come avvertiremo più sotto. Tutto ciò fu annotato ad oggetto di ben discernere e diffinire quel sentire *iniziativo* che costituisce la prima particolarità del come si effettua la legge fondamentale dell'umana intelligenza. La profusione nel sentire e l'economia nell'accogliere, ecco la prima condizione.

B) La seconda particolarità della legge fondamentale dell'umana intelligenza consiste nel TENDERE DETERMINATO E PREVALENTE. Il tendere qui si assume in senso di spinta. Nella sfera degli affetti abbraccia tanto l'inclinazione, quanto l'avversione. Qui si assume solamente come causa necessaria alla formazione dei concetti. E però si considera come l'azione di una energia necessaria all'esercizio dell'intelligenza, e quindi come requisito effettivo per formare i concetti della mente umana. La necessità di questa tendenza *determinata* e *prevalente*, fu sopra avvertita come una condizione dell'economia intellettuale, perocchè nella folla delle sensazioni anche discrete che si affacciano alla mente, l'anima umana non potrebbe raccogliere un dato corredo speciale senza applicarsi a preferenza ai tali più che agli altri tali fenomeni ideali.

Qui però couvien distinguere le tendenze che intervengono negli atti singolari della mente da quelle che predominano la vita mentale, e che si sogliono connotare col nome di ISTINTI. Di questi si tiene conto più che degli altri allorchè si parla delle leggi fondamentali dell' intelligenza. Ora si domanda a che si riducano queste CAPITALI TENDENZE? — A tre — 1.° *Assimilare più che si può tanto nel qualificare le cose, quanto nell' imputare le azioni.* 2.° *Fermare l' intelligenza sopra un finito certo, e spaziare l' affettività dentro un indefinito libero.* 3.° *Procedere nel pensiero a norma degli stimoli, talchè in tutta l' economia mentale si veggano i concetti come prodotti dall' antagonismo tra una forza eccitante ed una forza deprimente, amendue operanti nell' essere misto umano.* — Queste tendenze, come ognun vede, souo diverse dagli *appetiti* derivanti dai bisogni della fisica couservazione, o dagli interessi materiali o di opinione. Queste tendenze si potrebbero piuttosto raffigurare come altrettante leggi di gravitazione del mondo intellettuale, onde costruire e conservare l' opera del pensiero.

Per poco che ognuno esamini il comun modo di sentire, gli vien fatto palese che l' *io* pensante per naturale istinto concepisce prima la pluralità delle cose in una guisa compatta, uniforme, individua. Il discernere o il dedurre succede in progresso. Ma alla fine la mente ritorna di nuovo all' unito e all' individuo, benchè vi distingua più elementi. Allora vede una pluralità compresa in un sol concetto. Allora invece del compatto confuso si ottiene il complessivo distinto, *estratto* però, e non meramente ripetuto del primo compatto assunto. Esaminate le idee generali, ed ivi vedete quest' estratto sempre meno concreto, e però meno reale e di minor valore nel quale predomina la legge dell' assimilazione e dell' accentramento, come nei raggi dell' orizzonte che si appuntano nella pupilla dell' occhio umano secondo le diverse distanze, i quali sempre convergono allo stesso punto.

Quando la mente eseguisce codesto ritorno, sembra ripo-

sare sopra se stessa. Questa tendenza predomina così ogni nostra operazione razionale, che in certa guisa dir si potrebbe che la funzione di distinguere e di astrarre è per noi forzata, e però è tanto raro fra gli uomini riscontrare la perfezione di queste funzioni. Quella di associare e di assimilare, quando non si frappongano risaltanti ripugnanze, è così spontanea e naturale, che qualche scrittore figurò l'attrazione fra le idee come fra i corpi affini. Da ciò deriva l'istinto delle ANALOGIE tanto nel qualificare quanto nell'imputare, il quale tanto più predomina quanto meno prevale la filosofia. L'analogia non è la verità escogitabile, ma il simulacro di questa verità. Esso diviene reale o è ridotto a vano fantasma sotto il processo della filosofia. Egli per altro, è il foriere mandato avanti dalla natura, onde provocare colla immaginazione fanciullesca le ricerche della ragione matura.

C) La terza particolarità del come si effettui la legge fondamentale della umana intelligenza, consiste nel *concepire qualificato* e *trascelto*. La parola *concepire* significa *percepire in uno*, lochè racchiude più idee apprese e sentite in una forma individua. Il *qualificato* risulta dall'associazione delle logìe, dell'essere e del fare, le quali appunto qualificano i veri concetti mentali espliciti e discreti, a differenza delle impressioni sensuali presentite e indefinibili. Il *trascelto* finalmente si riferisce a quel tanto a cui la mente volge la sua attività, e che viene da lei appreso in una guisa esplicita e qualificata. È noto che l'uomo sente e fa di più di quello che discerne.

Tutto questo è opera così primitiva, così indispensabile, così naturale, che se non venisse effettuata fino dai primi istanti della vita, non si potrebbe verificare mai più nell'umano intelletto. E per verità, passando dall'infanzia alla virilità, cangi tu forse di anima? Tu mi rispondi di no. Dunque le capacità dell'anima in età virile sono le stesse di quelle dell'età infantile. Tu mi dici che nella prima infanzia l'uomo manca dell'uso della ragione. Lo concedo; ma nello stesso tempo osservo che lo stato di ragionevolezza

forma soltanto un dato modo di essere dell'umana intelligenza, e non lo stato essenziale proprio e indispensabile di lei. Prova ne sia che niuno assegnar mi può il punto d'onde incominci l'umana ragione. Oltreciò consta che i distintivi di lei, lungi che escludano nell'età infantile i requisiti dell'intelligenza, per lo contrario li presuppongono, come tosto si vedrà. Per quanto vi piaccia indagare, voi non vi potete fermare, se non giungete ai primi momenti dell'infanzia, nè mi potete mostrare che esister possano le logìe, se non le ammettete *coetanee* colla vita, come fu detto di sopra. Dunque dovete ammettere che il *concepire qualificato* e *trascelto* è una particolarità, o sia una funzione che viene esercitata fino dal bel principio della vita umana, e che inizia la vita nostra razionale. E qui prego di richiamare quanto fu detto al proposito delle logìe che costituiscono il vero caratteristico dell'intendere umano.

D) Riepilogando, prego di avvertire che rispondendo alla prima questione, ho dato la formola massima reale e già provata della legge universale del *sentire*. Rispondendo poi alla seconda questione, ho aggiunto le condizioni specifiche ed essenziali, per cui acquista la forma di LEGGE DELL'INTENDERE; talchè dall'unione di queste due risposte risulta la definizione specificata della legge piena dell'INTENDERE. Eccola: — « Una transazione fra il senso compatto « dell'azione ricevuta e il senso distinto della riazione cor- « risposta, operata mediante l'azione solidale del sentire « discreto e accolto, del tendere determinato e prevalente, « e del concepire trascelto e qualificato, in forza della « quale vien prodotta la percezione dell'essere e del fare « ideabile delle cose. »

Quando io parlo della legge fondamentale dell'umana intelligenza, io intendo solamente di esprimere il modo col quale si effettua la funzione dell'umano intendere. Per la qual cosa in questa legge si presenta un'osservazione di fatto, colla quale affermiamo che in tutti gli atti dell'intelligenza avviene il tal modo di agire. Ma parlando del fondamentale originario, conviene salire alla costituzione stessa

reale dell' essere misto umano, ed ivi indagare le *cagioni* del vero pratico esercizio di questi atti. Malgrado questa ovvia osservazione noi dobbiamo vedere essersi da taluni commesso l' enorme scambio di assumere le generalità astratte degli effetti, come cause efficienti reali di questi stessi effetti. Il peggio ancora si è che effetti espliciti limitati e di rimota illazione furono tramutati in cagioni ingenite esistenti *a priori*.

Fin qui abbiamo accennato come si effettui la sovra espressa legge fondamentale dell'umana intelligenza rispetto alle facoltà mentali: ora dirò brevemente come si effettui *rispetto agli oggetti pensati*. L' *essere* e il *fare* sono i due verbi universali, ai quali si riducono tutte le qualificazioni dall' umana intelligenza attribuite agli oggetti concepiti. Sotto l'essere, si comprendono tutte le particolarità di stato: sotto il fare, tutte le particolarità di azione. Il fenomeno sta nell' idea di prima percezione; ma la qualificazione sta nell' associare la versione dell' intimo senso coll' idea del fenomeno. Ciò si rende più visibile nel fare. Un agente considerato nel solo suo essere, è una *certa cosa*, e non una *certa causa*.

Quando figuriamo forze e atti, cause ed effetti, che cosa facciamo? Noi imprestiamo ad altri ciò che sentiamo in noi, allorchè poniamo mente alla nostra energia. È impossibile che la cosa sia diversamente, sì perchè non possiamo conoscere le forze esterne, e sì perchè l' azion fisica loro non ci dà l' idea della loro energia, ma solamente del loro essere apparente. Colle analogie fanciullesche s' impresta tutto il nostro, e quindi sorgono le personificazioni. Colle analogie astratte si presta il solo conato, e quindi nascono le forze specolative.

§. XIII.

Indole e leggi razionali delle scienze.

A tutto il fin qui detto si può aggiungere lume e conferma, pensando all'indole e alle leggi razionali delle scienze. Ivi veggiamo l'economia ampliata e manifesta dell'indole e delle leggi recondite dell'umana intelligenza. Io non posso qui addurre che brevi cenni, ma agli intelligenti basteranno.

I nomi di *Analisi* e di *Sintesi* racchiudono due metafore, colle quali male si esprimono le massime funzioni logiche della mente umana, le quali sono tutt'altro che decomposizione e ricomposizione. L'applicazione quindi ai processi scientifici di questi vocaboli ha suscitato dispute, alle quali si porrebbe fine, sostituendo i nomi di *Metodo inventivo* e *Metodo espositivo*.

Assumere, esaminare, raccogliere, sono le funzioni perpetue esercitate in qualunque studio umano. Nell'assumere si esercita il sentire discreto e accolto: nell'esaminare si effettua il tendere determinato e prevalente; e nel raccogliere si opera il concepire qualificato e trascelto.

Altro è la proposta naturale, ed altro è la scientifica. La prima vien fatta dall'apparizion naturale del fenomeno ideale: la seconda consiste nella posizione della ricerca fatta da noi. Lo stesso oggetto materiale può formare argomento di molte e diverse scienze, e quindi di molte e diverse proposte. L'apparizion dunque naturale somministra bensì la *materia* della proposta scientifica, ma non costituisce l'*oggetto* della medesima. Questo oggetto viene costituito dal punto della ricerca.

Ma da quali *fonti* si possono trarre le scientifiche proposte? — Lo studio della natura serve a conoscere l'uomo: e quello dell'uomo ad interpretar la natura. Il primo somministra la notizia dei fatti interessanti: il secondo i simboli, onde qualificare i fenomeni e le cause loro asseguabili,

e ridurre le cognizioni a poche forme. L'ultima osservazione si è esistere una grande *similarità* fra le leggi naturali di fatto dell'uomo interiore e quelle delle umane società, e fra tutte queste e quelle dell'ordine fisico, sul quale il morale è fondato, e dal quale è atteggiato. A fine pertanto di fare buone proposte scientifiche, conviene conoscere i fatti della natura e dell'uomo.

Ora convien vedere da che si debbano dedurre le leggi dell'ESAMINARE. — L'affinità ed il legame fra le scienze non deriva dall'affinità e dal legame degli oggetti *materiali*, ma dall'affinità e dal legame degli oggetti *logici*, per cui la mente passa dall'uno all'altro, seguendo le qualificazioni dell'essere e del fare. Ciò è noto; e con ciò si manifesta la legge fondamentale sopra espressa. Senza di questa avvertenza non si può ordinare verun corpo di scienza o di arte, nè verun corpo con altri corpi. I pretesi alberi enciclopedici foggiati senza la direzione delle affinità e dei legami suddetti, sono sbagliati di pianta, e riescono un controsenso.

Il posto delle scienze, sia contemplative, sia operative, è così determinato nel mondo mentale, come il posto dei continenti, dei mari e delle isole, è determinato nel globo terraqueo. Da ciò ne viene che tutto l'andamento degli studi soggiace a questa distribuzione ed alla reciproca procedenza sopra avvertita. Ognuno infatti sa che se una scienaa che serve di guida all'altra sia ignorata, ciò che si raccoglie, o non è inteso, o è inteso male. Dove manca il mezzo termine non si può argomentare. Così dove manca la scienza intermedia non si può nemmen propor bene la scienza che vien dopo. Ecco la ragione della differenza fra le proposte scientifiche secondarie e le naturali. Da che deriva tutto questo? Dalla virtù e dall'impero supremo delle qualificazioni logiche secondo le leggi accennate nell'antecedente paragrafo.

Che diremo finalmente del ben RACCOGLIERE? — Prima di tutto convien sapere quando egli sia fattibile. Or qui ognun sa che il raccogliere dipende dall'esaminare, come il

ben esaminare dipende dal ben proporre. Restano dunque a sapersi le di lui leggi proprie. È invalso il proverbio che i generali contengono i particolari. Rispondo distinguendo. I particolari stanno nel generale per quell' aspetto che hanno *comune* con altri particolari, concedo. Stanno nei generali con *tutti* i loro caratteri naturali, nego. E siccome a proporzione che la sfera si dilata e si sale a' più sublimi gradi di astrazioni generali, tanto minor numero di caratteri particolari vengono ritenuti, quindi ne segue che le conclusioni scientifiche non sono nè punto, nè poco o altrettante *composizioni* (nel metodo inventivo) o *risoluzioni* (nell' espositivo); ma nel primo caso sono addizioni di individui reali, sostituendo sempre un minor numero di predicamenti; e nel secondo caso sono detrazioni di individui particolari, sostituendo un maggior numero di predicamenti; talchè il numero dei predicamenti sta sempre in ragione inversa del numero degli oggetti ai quali vengono applicati, e viceversa. Che cosa sono i predicamenti, fuorchè applicazioni dei diversi modi delle idee dell'*essere* e del *fare* ai dati oggetti? Ora in che consiste il saper nostro, fuorchè nella cognizione di queste applicazioni? Che cosa dunque ne risulta? Che il raccogliere scientifico si risolve in un concepire qualificato e trascelto. Ma dall' altra parte ognun sa che la scienza vien costituita da queste raccolte. Dunque dir si può che ogni scienza consiste nei concetti qualificati e trascelti delle cose conoscibili dalla mente umana.

§. XIV.

In che praticamente consista lo stato di ragionevolezza.

Essere in istato di ragionevolezza è sinonimo di esercitarne abitualmente le funzioni. Un atto di ragione, come un atto di pazzia non ne costituiscono lo stato rispettivo. Parimenti l' errore che non controverte l' ordine solito delle funzioni richieste dalla vita, sia individuale, sia sociale non

fu mai confuso collo stato di irragionevolezza o di pazzia. L'uomo dunque che professa tali errori non si può dire irragionevole, benchè l'errore sia contrario alla retta ragione. Il nome di *retta ragione* è nome di ipotesi speculativa, e non di fatto positivo; perocchè se agli uomini è dato di possedere il certo, al solo Dio è dato di possedere il vero intrinseco e reale. Quante sentenze un tempo comunemente proclamate come oracoli della retta ragione furono rigettate da poi come errori detestabili, e viceversa?

Non osta del pari allo stato di ragionevolezza ogni intervallo, nel quale l'uomo non esercita funzioni mentali imputabili, ma per legge di natura deve ubbidire ai sensi. Tali intervalli si verificano nel sonno, nello stato di letargo o di alcune malattie. In questi casi l'impero della ragione tace, o sia è sospeso E pure allora non si suole agli uomini negare il possesso abituale della ragionevolezza. L'abituale dunque si deve assumere, non in senso speculativo ed assoluto, ma in senso pratico e relativo.

Ora domando in che propriamente consistano le condizioni dello stato di ragionevolezza, quale può essere fatto valere in pratica? Forse nell'avere o nell'usare *in qualunque modo* delle nozioni intellettuali? Il pazzo allora avrebbe l'uso della ragione. A che dunque si riducono queste condizioni che debbono praticamente servire a conoscere se taluno si trovi in istato di attuale ragionevolezza? — Qui conviene esaminare due estremi contrari, cioè lo stato di infanzia e lo stato di pazzia.

Da che distinguete voi lo stato mentale dell'infanzia dallo stato mentale della virilità? — Dal possedere in proprio il patrimonio quesito di quelle nozioni, le quali ci pongono in grado di agire con precognizione sulla natura. — Che cosa esige questo possesso? Che le nozioni sieno altrettanti simboli compendiosi adatti alla nostra comprensione, mediante i quali si abbraccia la sfera assegnabile della potenza nostra reale, e si conoscano anticipatamente le conseguenze delle nostre azioni.

La precognizione, madre dell'antivedenza e della

provvidenza, distingue il provetto dal fanciullo, come distingue il selvaggio dall' incivilito. Questa precognizione derivata dalla cognizione sperimentale e tradizionale delle causalità costituisce una delle condizioni che distinguono l' uso dal non uso della ragione. Le speranze e le aspettative dei nostri progetti eseguiti che formano l' anima suprema delle ragionevoli società, sono conseguenze di questa condizione.

L' altra condizione si è quella della PADRONANZA, dirò così, dei nostri atti procacciata da quel deposito delle nozioni suddette, il quale fu posto dalla parola a nostra disposizione. Questa padronanza è il fondamento della libertà dell' uomo in istato di ragionevolezza. Allorchè infatti l' uomo non ha ancor distaccato dalla massa compatta del sensuale le idee interessanti e raccomandatele al vincolo della parola; allorchè non abbia ancor conformati certi centri di richiamo, mediante i quali si svegliano le nozioni colle rispettive loro allusioni, la mente umana giace schiava del corso fortuito del mondo esterno, e deve ricevere l' imbeccata dall' esteriore natura, come i piccoli nel nido la ricevono dai loro genitori. Ma allorchè si trova provveduta dal corredo delle idee suddette, si trova pure avere le ali colle quali spaziare a suo grado nella sfera a lei destinata dalla natura. Ecco la differenza fra lo stato mentale dell' infanzia e lo stato mentale della virilità.

Ma tutto questo basta forse per assegnare tutte le condizioni dello stato della *ragionevolezza?* Non ancora; perocchè aver le ali e poter volare ove piaccia non distingue il ragionevole dal pazzo. Questi parla quanto il savio, fa uso di verbi intellettuali quanto il savio; maneggia nozioni generali sia fantastiche sia metafisiche quanto un poeta ed un filosofo: e pure è pazzo e sempre pazzo. Da che dunque deriva la differenza? — *Dall' ordine* col quale si succedono e si accoppiano le idee. Se l' ordine mentale del tal uomo corrisponde a quello col quale la natura conforma i concetti della gran massa degli altri uomini, allora si verifica lo stato della ragionevolezza. Se poi l' ordine

mentale del tal uomo non corrisponde a codesto ordine comune, allora esiste lo stato di pazzia.

Ma l'ordine comune è un fenomeno di natura determinato da certe cagioni, e fondato su di un dato stato reale. Questo stato reale si è la costituzione mista dell'uomo collocato in una data parte della terra, ed assoggettato alle date azioni delle cose esterne, fra le quali collocar si deve anche il commercio coi suoi simili. Parlando della costituzione mista, egli è, per esempio, impossibile che io possa paragonare ciò che sta avanti di me, con quello che sta di dietro, senza il ministero della memoria (1). Oltreciò il corso delle mie deliberazioni e delle mie opere viene provocato dall'interessante impostato dalla stessa natura. Il fondamento dunque reale della comune ragionevolezza, e quindi del senso comune sta in queste facoltà ed in quest'ordinamento delle cose esteriori. L'ordine dunque mentale comune alla gran massa degli uomini si deve considerare come il solo conforme alla ordinaria economia della natura, e però la filosofia debbe annuire al criterio comunemente assunto, col quale si distingue il savio dal pazzo.

Ora unite le condizioni, le quali distinguono lo stato mentale dell'uomo provetto dagli stati mentali dell'infanzia e della pazzia, e voi formerete l'idea da voi ricercata dello stato di attuale ragionevolezza. Quando la mente umana si ritrova in questo stato, si può rassomigliare alla monade Leibnitziana, la quale a guisa di specchietto raccoglie il tipo locale dell'universo, perocchè tanto la forma dei simboli delle sue idee quanto l'ordine col quale coesistono e si succedono, esprimono realmente la cifra della economia della natura riguardante la specie umana. Ripiegandovi poi sopra voi stesso, e richiamando ciò che fu detto, comprenderete che l'uomo soggiace alla legge del *sentire*, a quella dell'*intendere*, ed a quella del *ragionare*, le quali

(1) Debbo riferirmi qui ai §§. 420 al 425 della mia *Introduzione allo Studio del Diritto Pubblico Universale;* Firenze, 1833, edizione di questa Tipografia.

non sono che forme successive d' una sola e grande legge universale.

§. XV.

Nozione della mente sana.

Approfittandomi delle cose premesse soddisfo ora compendiosamente al carico assunto. Domando dunque quale sia la nozione espressa dalla denominazione di *Mente Sana?* — Incomincio coll' esservare che altro è l' intelligenza in genere ed altro è l' umana intelletto. L' intelletto quale è posseduto dall' uomo non è che una data forma particolare dell' intelligenza in geuere. Questa osservazione riesce ovvia e notoria pensando che noi usiamo attribuire l' intelligenza anche ai puri spiriti da noi riputati superiori all' uomo, ed eziandio agli abitatori ipotetici di altri piaueti conformati diversamente da noi.

Ciò posto, se parliamo dei caratteri fondamentali dell' intelligenza, prescindendo da una data disposizione organica, io debbo riportarmi alle cose già dette di sopra. Onde poi addurre i caratteri della Mente Sana negli uomini, io colgo la distinzione dell' uomo che dicesi dotato di ragione, dall' uomo privo di ragione, giusta le cose esposte nel paragrafo antecedente. Quando l' uomo dicesi privo di ragione egli è riputato incapace a provvedere alle esigenze della vita. Così la privazione della ragione nel comun modo di pensare involge anche l' incapacità ad operare come esige l' economia della vita umana.

Assumendo il correlativo contrario, qual è la nozione che ne risulta onde diffinire la Mente Sana? Eccola — « La Mente Sana altro non è che la facoltà di apprendere, « qualificare e conformare le nostre idee in modo che adat- « te alla nostra comprensione, ci pongano in grado di agire « con effetto preconosciuto, come il più degli uomini so- « gliono fare. » — Lascio la spiegazione articolata della diffinizione, ed osservo solamente:

I. Che stando al criterio comune, colui che non parla ed agisce secondo i modi usitati dalla gran massa degli uomini, dicesi di cervel guasto. La sicurezza della civile convivenza esige di assumere come norma di ragione ciò che il più degli uomini sogliono praticare nel pensare e nell' agire intorno le cose interessanti della vita. Dal canto suo la filosofia, come si è veduto, applaudisce ed applica il proverbio che qui *voce di popolo è voce di Dio.*

II. Soggiungo poi che colla locuzione di *effetto preconosciuto* si accenna l' elemento massimo della moralità, cioè della capacità di conformare le proprie azioni ad una norma preconosciuta. Ora nel pensar comune, questa facoltà si considera così consociata colla ragionevolezza posseduta, che si suol dire: Che l' uomo che ha l' uso della ragione è pur capace di morale imputazione.

III. Oltre ciò ognuno intende che io non potrò trattare da pazzo o da insensato un contadino, se parlandogli del calcolo infinitesimale non intende nulla. La cosa cangerebbe quando gli parlassi di cose triviali che i suoi pari tutti intendono. Ecco il perchè fu posta la clausola di *adatte alla comprensione.*

IV. È noto che nell' infanzia esiste una razionalità incipiente ed una potenza non ancor perfezionata; e però convien distinguere la razionalità virtuale dalla attuale, in modo però che le leggi fondamentali della intelligenza si veggano eseguite anche nella ragionevolezza. Ecco il perchè fu espresso l' *apprendere*, il *qualificare* ed il *conformare le idee*, onde indicare le tre funzioni fondamentali del *sentire discreto e accolto*, del *tendere determinato* e *prevalente*, del *concepire qualificato* e *trascelto*, indispensabili all' umana intelligenza, come abbiam veduto nel §. XII. Nello stesso tempo poi col disegnare le tre funzioni espresse nella definizione, abbiamo segnato la corrispondenza e l' armonia colle tre funzioni fondamentali del processo scientifico, cioè l' *assumere*, l' *esaminare* ed il *raccogliere*, come abbiam veduto nel §. XIII. Per tale maniera ponendo da una parte le leggi fondamentali di fatto puramente na-

turali, e dall' altra le leggi fondamentali del metodo scientifico, si trova che le funzioni della Mente Sana coincidono perfettamente con quelle della natura e dell' arte.

Confesso che il reale commercio fra lo spirito umano e la natura esteriore non fu fino al dì d' oggi fondato che sulla comune credenza, e non provato con una logica dimostrazione maneggiata col solo principio di contradizione: ma debbo osservare del pari che l' età della vera Psicologia è molto recente, e che il fanciullo sulle spalle del gigante può vedere di più del gigante medesimo.

Riandando le cose fin qui discorse, e ponendole a confronto colle dottrine ai dì nostri insegnate intorno ai fondamenti della razionale filosofia, io mi accorgo che questo discorso potrà venir riguardato assai più come esposizione dell' opinion mia, che come dimostrazione valevole a por fine alle dispute vigenti.

Io accordo che un lungo e robusto lavoro polemico si esigerebbe per discutere a dovere le discordanti opinioni; ma parmi nello stesso tempo che in mezzo alle medesime si possa ciò non ostante prendere ancora un partito. Se la buona filosofia respinge quelle dottrine, le quali a furia di nobilitare l' anima e di invilire il corpo, erigono un' autocrazia psicologica competente al solo Dio, e nulla in effetto per l' uomo; questa stessa filosofia non permette di degradare l' uomo per accomunarlo colle piante. Presentando dunque una dottrina lontana da questi estremi, si offre perciò stesso un partito, il quale, malgrado le discordanti scuole, inspira le più ragionevoli prevenzioni. Potrà dunque l' uomo prudente abbracciare un partito prima anche che tutte le liti sieno sopite.

Ponete infatti un uomo di buon senso al quale teniate il seguente discorso: Vedete di qua dottrine che condannano la razionale filosofia sia ad un divorzio perpetuo colle leggi conosciute dell' umanità, sia ad una nullità disastrosa per le scienze e per le arti. Credete voi che questa filosofia sia accettabile? — Egli facilmente risponderebbe che no. Or bene: eccovi un' altra dottrina, la quale degrada la

specie umana, e non lascia quasi nulla alla morale: Vi piace ella? — Anche qui egli risponderebbe che no. — Or eccovi finalmente una terza dottrina che evita questi sconci, e la quale visibilmente trovasi in corrente sì colle verità tutte interessanti, che colle leggi conosciute della natura: l'accogliereste voi? — Ognuno si aspetterà che egli si appigli a quest' ultima, abbandonando le altre alla loro sorte, e lasciando che il tempo faccia giustizia.

Finisco col dichiarare che io temo più che mai che quello che ho scritto valga poco o niente anche quando intrinsecamente valesse assai, a meno che l'amore verso la razionale filosofia di qualche anima privilegiata non salvi queste poche mie pagine dalla sorte di tante altre opere italiane. Si ricordino però gli Italiani quale sia la taccia maggiore dalla quale purgar ci dobbiamo al cospetto dell'Europa. Il dar sollazzo è vergogna, quando non si voglia pensare ed instruire se stessi e gli altri.

FINE DELLA PARTE SECONDA.

OBBIEZIONE

FATTA DALL' ANTOLOGIA DI FIRENZE

CON RISPETTIVA RISPOSTA

SUL DISCORSO DELLA MENTE SANA.

Nell' applaudito giornale intitolato *Antologia*, compilato sotto la direzione dell' egregio sig. G. P. Vieusseux in Firenze, fu reso conto del mio Discorso sulla *Mente Sana* con un articolo segnato F. S. (1)

Uno scrupolo logico fu eccitato dallo stimabile autore contro la mia dimostrazione della dipendenza delle sensazioni dalle cose esterne. Ecco quanto egli disse: « La dimostrazione fatta contro gli idealisti *pare compiuta*; nè su quest' articolo accade disputare coi materialisti. Nè perciò potrebbe dirsi vinta la causa dell' umana ragione contro gli scettici che dei materialisti e degli idealisti si ridono, perchè egualmente *audaci* nell' asserire. (2) Ma chi potrebbe lusingarsi di vincere l' ostinazione di un assoluto ed univer-

(1) Fascicolo n.° 86, febbraio 1828, anno VIII, vol. XXIX.
(2) Io mi compiaccio assaissimo di questa sentenza, nella quale si riconosce che la mia dimostrazione è vittoriosa

sale dubitatore? Nessuno. (1) Perchè come in natura col nulla niente si fa; così nelle disputazioni filosofiche contro quegli che non vogliono o non possono convenire di cosa alcuna, è impossibile trovare i termini per argomentare. (2) Contra all' idealista che crede alla sola esistenza dello spirito, uno può valersi delle stesse sue eredenze per argomento, onde ridurlo alla credenza comune. Ma se un assoluto Pirronista, oltre al *non appagarsi* della testimonianza dei sensi negasse pur fede alla coscienza dell' io sulle operazioni interiori, qual via potrebbe mai condurre a dimostrargli logicamente, che non solo gli pare di intendere, di volere e di eseguire, ma che realmente intende, vuole ed eseguisce? Con un uomo che abbia spinto sinò a quest' ultimo punto il pirronismo, e non voglia credere in alcun modo a ciò che sente *se non gli è razionalmente comprovato*, è inutile incominciare il discorso con quell' assioma che ogni effetto suppone la sua cagione, perocchè potrà sempre negare gli universali *desunti dall' osservazione* delle rela-

contro gli idealisti. Ma se questa prova vale per l' idealista, il quale nega ciò di cui il Pirronista solamente dubita; con più forte ragione pare che valer debba anche contra del Pirronista, postochè i dati assunti nella dimostrazione sono fuor di controversia sì per l' uno che per l' altro.

(1) Se questo Pirronista è tal uomo che, oltre di pensare che i sensi ingannano, non sostenga che il si e il no sieno tutt' uno, e che sia disposto a credere ciò che gli è *razionalmente comprovato*, come più sotto dice l' autore, l' ostinazione di codesto universale dubitatore verrà certamente vinta tutte le volte che la dimostrazione contenga una concludente prova razionale.

(2) È impossibile fingere un uomo che di buona fede sostenga che il si ed il no sieno tutt' uno. Quando colla bocca volesse sostenere questo assurdo, egli certamente mentirebbe. Con sì fatto uomo niuno perde il suo tempo a disputare, non perchè sia impossibile il di lui intimo convincimento in forza di una dimostrazione ridotta al principio di contradizione, ma bensì perchè non vuol deporre una maschera mostruosa e precisamente incredibile.

zioni e delle qualità delle cose, chi sull'esistenza di queste non ha creduto poter essere sicuro. (1) »

« Parranno superflui questi cenni sulle obbiezioni degli scettici universali, quando tutti sanno tal posizione dell'intendimento umano non poter essere sincera se non per una certa *distinzione* fra l'umana *certezza*, *l'assoluta verità delle cose.* »

« Che poi nella pratica degli affari e in tutte le utili disputazioni rimane oziosa, essendo naturale agli uomini l'assumere il certo per vero, e secondo quello regolarsi nelle loro azioni. Abbiamo nondimeno creduto dover far queste poche osservazioni, affinchè non sorprenda, non trovar ribattute certe conosciutissime obbiezioni, che un intemperante scetticismo può produrre, e contro le quali non pare che la natura ci abbia *abbastanza dotati di istrumenti per atterrarle.* (2) »

(1) Nella dimostrazione a priori non si tratta di far valere le credenze dell'idealista, ma bensì di far valere la forza dei rapporti ontologici che stanno sopra ad ogni credenza e ad ogni dubitazione. Prima di intraprendere la mia dimostrazione ho bensì definito l'anima, quel non so che unico che intende, vuole ed eseguisce, ma benchè potessi far uso delle apparenze indubitabili dell'intendere, del volere e dell'eseguire, pure la prova fu maneggiata ed afforzata colle nozioni assolute del necessario e del contingente, del determinato e non determinato, di limitato o illimitato, di identico e di diverso, di costante e variabile, di dipendente e indipendente, applicate ai fatti di prima e indubitabile certezza, e tali e quali per prima e positiva maniera vengono sentiti e confessati anche dal Pirronista. Oltre ciò ho ben distinta la *causalità positiva* ed opinata per naturale istinto,dalla *causalità speculativa* che inchiude specialmente il principio di contradizione (vedi pag. 15 del discorso della *Mente sana*). Gli universali di cui io feci uso non furono nè punto nè poco desunti dalle osservazioni delle relazioni e delle qualità delle cose così *dette esistenti*, ma bensì da rapporti logici e razionali rispettati dallo stesso pirronista.

(2) Io non mi assunsi di stendere un trattato polemico sui fondamenti dell'umano sapere circa specialmente il criterio di verità; io dissi « che un lungo e robusto lavoro polemico si

Con vero gaudio io accolgo questo tratto, e sinceramente ne ringrazio il suo autore, col quale mi glorio di partecipare lo stesso amore per la verità. Egli saviamente accennò dove sta la pecca per la quale lo scettico universale crede poter autenticare l'indefinita sua dubitazione. Questa si è una certa *distinzione fra l'umana certezza e la assoluta verità delle cose*, come espresse l'autore.

Da questo tratto ognuno rileva pretendere l'autore dell'articolo che la mia dimostrazione non sia *assoluta*, ma concludente solamente per l'idealista, ed inconcludente per lo scettico che non cede se non a dimostrazioni razionali. Tutto il motivo dell'obbietto dipende dalla distinzione fra il certo ed il vero. Ma la differenza fra il certo ed il vero in che consiste? — Si spieghi con accurata analisi che cosa sia il certo ed il vero, e si giungerà a concludere che il Certo *altro non è che un sì ed un no indubitato;* ed il Vero *altro non è che un sì ed un no indubitabile.* (1)

Qui si domanderà come noi possiamo assicurarci di questa immutabilità? — Rispondo che nelle materie di fatto la proposizione *io sento* è indubitata ed indubitabile. Nelle materie poi di deduzione il dire che *il sì è sì, ed il no è no:* che *il sì ed il no non sono tutt' uno:* sono proposizioni del pari indubitate ed indubitabili. Dunque tutte le volte che le cose sieno ridotte ad un fatto immediato di coscienza, ed al principio di contradizione, si otterrà l'immutabilità logica, e perciò stesso la verità assoluta e la dimostrazione assoluta.

Ora venendo al nostro problema noi ci accorgiamo ridursi egli ad una questione di *causalità.* Ma come a rigor

« esigerebbe per discutere a dovere le discordanti opinioni « (pag 32). » Io volli camminare a dirittura allo scopo mio, e succintamente esporre i fondamenti della definizione della Mente sana.

(1) Per ora debbo rimettermi a quanto scrissi ne' miei *Principj fondamentali di diritto amministrativo*, §. XXVIII, e all' *Introduzione allo Studio del Diritto pubblico universale*, §. 158 al 163.

logico si determina la causalità senza penetrare nell' intima realità delle cose? — Dato un atto o un fatto che attualmente esiste, e che prima non esisteva, ne segue perciò stesso che prima poteva realmente esistere e non esistere. Poteva esistere come lo prova la positiva e reale sua esistenza: poteva non esistere come lo prova l' anteriore sua non esistenza. Dunque deve esistere *un perchè* dallo stato meramente possibile sia egli passato allo stato reale. Questo perchè dicesi CAUSA. A lei come correlativo simultaneo corrisponde l' *effetto*, il quale è appunto questo stesso atto o fatto in quanto la di lui esistenza viene giudicata impossibile senza l' azione di questo perchè. Ecco *la causalità speculativa*, la quale non è che lo stesso principio di contradizione applicato all' origine comunque occulta di un atto o fatto qualunque. Anche qui l' indubitato e l' indubitabile coincidono. Proseguiamo.

Ogni effetto importa essenzialmente il concetto di una *potenza efficiente*. Venendo dunque al positivo si tratta di vedere se dato uno stato perpetuamente avventizio d' una potenza finita, e che agisce con atti finiti, variabili e per la forma e per la successione, si possa attribuirgli un principio attivo, originario, perpetuo, assoluto ed immutabile autore di questo avventizio, ponendo mente che la causa e l' effetto si suppongono esistere e consumarsi nello stesso soggetto? Risponda lo scettico o il pensatore schifiltoso.

Da queste indicazioni ognuno intende che il problema della dipendenza o indipendenza originaria del primo nostro sentire di fatto positivo, reale e naturale, importa una soluzione di ragion *mista*, vale a dire non potersi sciogliere che con dati positivi e razionali indubitabili. Ma ognun sa che posti due dati indubitabili, la loro legittima conseguenza riesce pure indubitabile, come per esempio veggiamo nella geometria. Io lascio al pubblico il pronunziare se la mia dimostrazione si appoggi su tali dati, e se sia veramente assoluta.

Ciò che ulteriormente importa si è confermare col fatto positivo la legge del sapere umano, considerandolo nella

economia visibile della natura, e stabilire il tema intiero della filosofia mentale della specie umana. Ecco perchè io mi sono occupato di questi cenni sulla Suprema Economia del Sapere Umano in relazione alla Mente sana. Le guarentigie dell' umano sapere debbono essere rintracciate non solamente nei principj razionali, comunque accertati della più sicura dialettica coi quali si giunga a dimostrare in quali materie, dentro a quali circostanze e fino a qual segno il certo ed il vero coincidono e si identificano; ma conviene anche cercarle, e dedurle dall' economia intiera della natura nel far nascere, crescere, propagare e conservare il sapere umano.

La vista generale di questa economia rappresentata in un prospetto succinto nel quale si segnino i caratteri, i motori, le analogie e le leggi del procedimento dell' umano sapere, lungi che sia destinata a pascolare una sterile curiosità o a sorprendere collo spettacolo della grand' opera delle genti e dei secoli diretta da un ordine supremo; questa vista, dico, servir deve per eccitare i più veri presentimenti sulla teoria della causalità, e far risaltare la somma delle leggi dalle quali la mente sana viene governata in tutte le sue operazioni. In breve: dalla considerazione delle leggi note ed accertate che presiedono all' umano sapere nelle diverse età degli uomini e delle società e fin sotto i colpi di una mala forma ci vien fatto di dedurre una possente guarentigia del sapere umano in relazione alla mente sana; oltre di segnare alla meditazione l' intero e solo tema della *filosofia del pensiero*.

Io dico il tema e non la *spiegazione* per noi assegnabile, e meno poi il *principio direttivo* ed *accertato* di questa spiegazione. Primo nella dimostrazione ed ultimo nella invenzione si è questo principio: e per mala nostra sorte egli è ancora in oggi soggetto a disputa, malgrado i progressi che la filosofia fece in Europa. Se dall' estremo dell' osservazione si fosse gradualmente e logicamente proceduto all' estremo della dimostrazione, i dispareri sarebbero stati tolti per il passato e prevenuti per il futuro. Niuna disputa sul

teorema che il quadrato dell'ipotenusa sia eguale alla somma dei quadrati dei lati: e perchè mai giungere non si potrà a dimostrare esistere un opinato certo che può divenire un opinato immutabile?

Quando l'estremo dell'osservazione sarà per una catena indissolubile congiunto all'estremo della dimostrazione, allora dir si potrà che le guarentigie del sapere umano furono definite e consolidate in un modo immutabile. Questi miei cenni destinati ai dotti versano sul primo estremo, cioè su quello dell'osservazione, il quale parmi che doveva essere ravvisato prima di disputare. Nel discorso sulla Mente sana ho indicato compendiosamente le leggi della composizione di lei. Qui io accenno quelle del movimento, quale viene a mio senso eseguito in natura. Ho creduto anche di ridurre a sommi capi le quistioni su di questi oggetti, e di additare alcune fonti di errori.

LIBERTÀ MORALE.

CREAZIONE. (*)

La quistione della libertà interiore dell'uomo, ossia del libero arbitrio, fu trattata fin qui in modo di precipitare o in un tremendo *fatalismo* o in una cieca *casualità*, forse peggiore dello stesso fatalismo. L'opinione del fatalismo fu fabbricata fin ab antiquo, essendosi con grossolana analogia figurata l'anima umana a guisa di corpo materiale il quale segua ciecamente le esterne impulsioni, e quindi come intieramente soggetta alle leggi meccaniche stabilite dal grande reggitore dell'universo. Quindi avvenne che coll'imputarsi a tale specie di corpo le azioni umane, e col considerar Dio come antiveggente e predestinante, fu reso egli medesimo autore di tutte le opere umane al pari del moto degli esseri materiali, e però ogni uomo fu assoggettato ad un indeclinabile destino. L'orrore giustamente svegliato da questa dottrina ha spinto altri pensatori a gettarsi nell'estremo opposto ed a figurare l'animo umano come un ente che si move da se stesso, come un ente che nel seguire le ordinate o le disordinate affezioni, opera in modo che tuttavia potrebbe in concreto operare diversamente. Fu perciò immaginata una *libertà*, così detta d'*indifferenza*, per cui nelle singole azioni la volontà si determina da se stessa senza altro principio che quello della propria potenza. *Casuale* quindi riesce la serie delle umane azioni; perocchè non viene realmente indicata veruna causa assegnabile dei voleri umani. La potenza a fare tutto si risolve nella potenza a far nulla, perchè conviene pel principio

(*) Estratto dalla Biblioteca italiana vol. LVII.

stesso di contradizione dire il perchè colla potenza generica si effettui la tale più che la tale altra volizione. Posta l'indifferenza nel principio del volere, ne segue che veramente assegnare non si può filosoficamente veruna base di morale sicurezza, fondata sull'azione (non diciamo necessaria), ma *moralmente* certa dei motivi. Da ciò deriverebbe che riguardare si dovesse come accidentale la fede de' testimoni, come arrischiata la sanzione delle leggi divine ed umane, come imprudente la fiducia morale e come versatile ed illusoria ogni disciplina.

Ma fra questi due estremi non esiste forse un mezzo ragionevole? Quando si voglia procedere con ponderazione e non sentenziare con grossolane analogie, questo partito di mezzo si trova certamente. Esso consiste nel qualificare due stadi dell'umana ragione pei quali noi distinguiamo l'uomo *agente morale* dall'uomo non ancor *morale*. Finchè la mente nostra non sia sottratta fino ad un dato segno dal corso fortuito delle circostanze esterne; finchè ella non si abbia mediante la parola procacciato un patrimonio intellettuale indipendente, finchè in somma non sappia ragionare in una maniera, per così dire signorile, tutta propria dell'uomo, è inutile il parlare di *morale libertà*. L'uomo prima della ragionevolezza non potendo anticipatamente conoscere le conseguenze dell'operar suo; e la sua mente essendo incapace di fornirgli i motivi di una ragione illuminata si trova nella stessa sfera dei bruti, e può bensì operare con *isponlaneità*, ma non mai con *morale libertà*. Ma dopo che egli usar può di una ragione illuminata e superiore al corso fortuito delle esterne sensazioni, la sua volontà giunge a signoreggiare al pari della sua intelligenza, talchè può essere reso imputabile del suo operare.

Noi ben ci accorgiamo che taluno insistere potrebbe chiedendo, se anche colla volontà illuminata l'uomo segua i motivi prevalenti operanti in lui. Non abbiamo difficoltà a crederlo. — Dunque non è libero, ci si soggiungerà. — Voi parlate a controsenso, noi risponderemo. Definitemi che cosa sia libertà, e libertà morale, e poi concludete a modo vo-

stro, se pur vi è possibile il farlo. Nel senso più generale la libertà altro non è che l'esenzione d'ogni ostacolo nell'esercizio di una forza. Libero, volgarmente dicesi, è colui che fa quel che vuole, e però la libertà psicologica non altro sarà che l'esenzione da ostacoli nell'esercizio dei nostri voleri. Ma voi spingere vorreste la cosa al *principio stesso* delle volizioni e trovarvi libertà? Qui rispondiamo che non ci dovete più parlare di libertà, ma bensì d'*indipendenza*. Spinta la cosa a questo punto, voi mi provocate ad un abisso tenebroso sul quale nè voi nè io possiamo ragionare. Conoscendo me stesso dai *soli effetti* riesce assolutamente impossibile ragionare sulle cause occulte; e quindi limitare mi debbo al giudizio comune sulle leggi degli umani voleri senza cercare di più. Qui cessa la scienza e sottentra la comune credenza.

Premessi questi schiarimenti, ognuno giudicare potrà il seguente passo del sig. G. alla pag. 134. « Chi non « considera nell'uomo che i soli motivi determinanti la vo« lontà, lo spoglia del pregio forse di tutti gli altri più pre« claro ed eccellente non accordandogli il *principio d'azio*« *ne* del quale la sua anima è posseditrice: mercè che tutte « le altre forze motrici non sono, siccome abbiamo spesse « volte osservato, propriamente forze, ma soltanto impulsi « dipendenti da alcune leggi invariabili della materia. *Sen*« *tit anima se moveri*, scrive da gran filosofo Tullio, *quod* « *dum sentit illud una sentit se vi sua non aliena moveri.* » Quindi soggiunge più sotto. « Che poi attribuire si possa e « propriamente si deggia all'anima la facoltà di determi« narsi in *onta a motivi*, egli è dimostrato essere l'ani« ma umana essenzialmente attiva » (pag. 138). Più cose si debbono osservare su di questo paragrafo. Affinchè si verifichi la libertà, l'autore pretende che debbasi all'anima umana accordare il principio di azione. Qui tantosto osserviamo uno scambio di concetti ed una deviazione dai termini della quistione. Il principio di azione voluto dall'autore non costituisce la libertà, ma bensì l'*indipendenza*, come sopra fu osservato. Oltre ciò se l'autore fa intervenire i mo-

tivi determinanti la volontà, come li concilia egli col suo principio di azione? O questo principio cede a motivi o no: se cede, egli non è più principio delle volizioni; ma desse si devono ripetere come effetti dall'azione dei motivi medesimi. O questo principio non cede ai motivi, ed allora essi non si possono nè si debbono qualificare come motivi o nel loro senso logico, ma riguardare si debbono come impulsi impotenti e realmente nulli. L'autore riguarda i motivi come invitanti e non determinanti. L'anima si determina, dice egli, da se medesima a rendere efficaci i motivi o coll'applicarvi la sua attenzione più intensamente ovvero coll'esservisi abituata (pag. 132). Ma di grazia, donde nasce l'applicazione dell'attenzione piuttosto su di un oggetto che su di un altro? Donde sono determinate le abitudini? Finalmente nella bilancia dei motivi da che deriva la prevalenza? Forse dall'interna suscettibilità della sostanza dell'anima? Chi affermasse questa proposizione cadrebbe in un circolo vizioso e contradittorio. Dunque la prevalenza deriva da una estrinseca influenza, operante sull'anima.

Passando alle forze fisiche, e lasciando la disputa se si debbano riguardare come meri impulsi spogliando le sostanze corporee di ogni energia propria, accordiamo di buona voglia che nell'anima umana esista un'intima e sostanziale energia capace di eseguire tutte le funzioni attribuitele dalla nostra coscienza. Ma posta tale sostanziale energia, ne segue forse la libertà d'indifferenza, o diremo meglio l'indipendenza delle sue deliberazioni? Ecco ciò che provar si dovrebbe e che non si potrà provare giammai. Noi accordare vogliamo che le volizioni ravvisar si debbano sotto una forma diversa dagl'impulsi meccanici: con ciò altro non si dice fuorchè non doversi pensare che l'anima operi come la materia bruta e inerte. Ma ciò è fuori del campo della quistione. La soggezione dei voleri umani ai motivi è una credenza fondamentale pari a quella di essere noi autori dei nostri liberi movimenti. Cercare come ciò avvenga egli è affrontare un mistero cui non ci è dato di spiegare. Noi sappiamo solamente che in qualunque ipotesi le speranze ed i ti-

mori, i godimenti e le pene spingouo gli nomini con certe leggi costanti; e però i legislatori si valgono di questi motori: ed i filosofi ragionano su di essi per ispiegare i fenomeni intellettuali e morali, cbe formano il tessuto della vita nmana.

Sostenere che l'anima abbia la facoltà di determinarsi *in onta dei motivi* presi nel senso il più assoluto, è lo stesso che dire che gli uomini abbiano la facoltà di mentire gratuitamente, di sottrarsi da tutte le sanzioni minaccianti, e di deludere ogni sicurezza. Più ancora, è lo stesso che far nascere un effetto senza il suo perchè, ed uu controvertere il principio stesso di contradizione. È vero che tutto dì udiamo dire: io pratico il tal atto, io dico la tal cosa, ma son padrone, se mi piace, di non farlo e di non dirlo. Ma tutto questo altro non significa fuorchè un giudizio ipotetico e speculativo, col quale si afferma nna facoltà generale ed in senso diviso di agire o di parlare diversamente, ma non esprime nè punto, nè poco il concetto di nna morale indipendenza dall' azione dei motivi e delle idee loro. Io, dice il volgo, *opero così, perchè così mi piace.* Basta qnesto modo di esprimersi per mostrare che il poter fare diversamente si esprime in senso diviso ed ipotetico, e non in seuso unito e pratico. Questi modi di esternare la comune coscienza si risolvono nel dire che in particolare coi tali motivi si agisce così, e volendo diversamente, ossia prevalendo altri motivi, si agirebbe diversamente. Nella lotta stessa dei motivi e prima di deliberare, l'uomo ragionante sente le diverse attrazioni, o i diversi impulsi, e quindi *contro certi motivi* si determina in forza di altri motivi: ma allorchè si risolve a volere un dato partito, è assurdo immaginare una facoltà indeterminata contradittoria la qnale in concreto renda inefficace il motivo della decisione. La contingenza e la varia successione degli umani voleri esige un perchè di ogni volere sotto pena della più sterminata contradizione razionale. Questi perchè speciali non si possono ritrovare in una nuda potenza suscettiva in astratto di tutti questi atti, e ciò in forza della stessa sua suscettibilità. Dunque questi

perchè determinanti convien dedurli da un'azione esteriore. La fonte di questi *perchè* sta appunto nelle idee degli oggetti voluti, donde nacque l'aforismo *nil volitum quin praecognitum*.

Col porre la facoltà attiva senza soggezione ai motivi che cosa si fa? Si converte un essere di modi variabili come è l'animo nostro, in un essere esistente per se; e se ne forma un Dio che riconosce da se solo il principio delle sue deliberazioni: « Quando dicesi che l'anima umana (così « l'autore) è un ente essenzialmente attivo, intendere si « deve che trovisi in lei il potere di *determinarsi* da se « stessa ad agire (pag. 138). » Se l'autore intende di prestare all'anima un volere indipendente, egli (se vuole essere conseguente) deve anche attribuirgli le facoltà di darsi da se stessa le idee sulle quali delibera, altrimenti egli crea una volontà senza oggetti, e quindi fabbrica e distrugge nello stesso punto. È impossibile il togliere la connessione fra le funzioni intellettuali e le volontarie. O conviene subordinarle entrambe all'azione del sistema del mondo, o conviene sottrarle amendue. Quando dunque nella figurata ipotesi volesse essere coerente, dovrebbe il signor G. appigliarsi al sistema schietto di Fichte che stabilì l'*idealismo puro individuale*: donde poi nacque l'*idealismo trascendentale* di Scelling, di Veiller, di Krug, ec., il quale in sostanza si risolve in uno spinosismo sublimato (1).

Noi non crediamo che il solido giudizio del sig. Professore vorrà gettarsi nell'abisso dell'idealismo, ma meglio ameremmo di pensare che la libertà intesa da lui sia in sostanza quella da noi di sopra disegnata col nome di *moralità* propria dello stato di sviluppata ragionevolezza. A quest'avviso noi siam condotti sì dal considerare che l'autore si astenne dall'asserire la *libertà* così detta d'*indifferenza* colla quale si stabilisce un *asseismo* morale solo conveniente all'idealismo puro, e sì dal ponderare il seguente

(1) Veggasi la Biblioteca italiana, tom. LIII, quaderno del febbraio 1829 pag. 197 e 198.

passo : « L' agire talvolta dell' anima coerentemente ai mo-
« tivi determinanti la sua volontà non deriva da una neces-
« saria prepotenza degli stessi, ma sibbene dall' *anima*
« *stessa* che si è determinata a secondarli. Per intendere
« meglio ciò conviene distinguere *motivo da principio di*
« *agire*. Il primo compete indistintamente tanto agli esseri
« semplicemente animati, quanto agli esseri intelligenti,
« ma il secondo in questi ultimi soltanto si trova. Donde
« segue essere differente *la spontaneità dalla libertà* :
« quella ha luogo in tutti gli esseri semplicemente animati,
« questa in que' soli che sono di ragione forniti (pag. 133). »
L' essere *fornito di ragione* non si verifica solamente col-
l' essere capace a divenir ragionevole ; ma bensì col pos-
sedere effettivamente l' uso della ragione. Noi non crediamo
che al bambino applicar si possa la libertà intesa dal-
l' autore, perchè niuno si sognò mai di giudicarlo imputa-
bile nè di merito, nè di demerito. Come sarebbe falso at-
tribuire al bambino l' attitudine a scacciare le tentazioni,
così egli è falso attribuire ad esso libero arbitrio. Prima
dunque dell' uso della ragione potremo bensì nel bambino
riconoscere l' uso della *spontaneità*, ma non quello della
morale libertà. L' uso dunque di questa libertà è acquisito
come l' uso della ragione, e mediante l' uso della ragione.
Dunque esso non è un principio primitivo sostanziale, in-
nato dell' essere senziente, come figurate vengono la mobili-
tà o l' attrazione molecolare dei corpi, ma un modo di essere
annesso all' umano sviluppamento sì intellettuale, che mo-
rale.

Quando il pensiero del sig. Professore debba accogliersi
in questo senso non troveremmo gran che a ridire, e però
le nostre obbiezioni colpiscono solamente coloro che preten-
dono di far agire l' uomo o come un Dio, o come una
pianta, o come un bruto. Ma posta questa interpretazione,
conveniva ben qualificare e distinguere i motivi degli umani
voleri e non sottoporli tutti alla stessa sentenza. Altro è un
impulso esterno comunque accompagnato da piacere o da
dolore, ed altro è un *motivo di volere* nel quale interviene

l'azione tutta dell'uomo ragionevole. Altro sono i motivi di *prima azione*, ed altro i motivi *razionali*. Tutti possono assumere il nome di motivi, ma gli uni operano in un modo assai diverso dagli altri, come a tutti è noto. Ora da questa diversità deriva appunto la differenza fra la spontaneità e la libertà nel senso sopra spiegato. Allora vedesi come io dotato di ragione sia libero autore degli atti miei, come libero espositore de' miei pensieri. Allora veggo come io sia imputabile delle mie azioni, e come le leggi divine ed umane, e la fede storica e la sicurezza morale riposino sulla stessa base, e concordino col senso comune. L'importanza e l'uso pratico dell'argomento della libertà morale, ossia del libero arbitrio negli affari civili e di coscienza a fronte della confusione delle idee e delle dispute delle scuole, scuseranno, lo speriamo, questa fondamentale nostra discussione, la quale dovrebbe ben oltre progredire, onde da una parte non iscusare la licenza, e dall'altra non canonizzare precetti impossibili.

II. *Quesiti sul mondo.* « Per mondo s'intende (dice l'autore) l'universalità delle cose create, ossia l'aggregato di tutti i creati esseri animati e inanimati che esistono; e perciò può il mondo distinguersi in sensibile e spirituale, secondo che ci ponghiamo a contemplare or l'una, or l'altra specie degli esseri che lo costituiscono. Ora che cosa intenderemo noi per cosmologia? Null'altro fuorchè quello che suona la greca sua etimologia, vale a dire un discorso filosofico del mondo e dell'universo in generale. Lo chiamiamo discorso filosofico in generale, perchè lungi dal trattare peculiarmente delle varie parti ond'è l'universo composto, noi giovandoci dei lumi offertici dal chimico, dal fisico, dal naturalista, dal zoologo, ec. intendiamo sol di meditarle congiunte, riferendole ad un creatore, ad un fine, ed esaminandone generalmente la natura e le leggi in forza delle quali esse costituiscono un tutto regolare, ordinato ed armonico (pag. 167). »

Anche in questo Saggio l'autore non espone un trattato di cosmologia, ma dopo alcune considerazioni più di fisica

che di metafisica egli stesso propone le quattro seguenti quistioni, cioè:

I. Se realmente il mondo esista (dal §. LIV al LVIII, p. 188 alla 201).

II. Quale siane l'origine (dal §. LVIII al LXV, pag. 201 alla 219).

III. Quali e di qual indole siano le sue leggi (dal §. LXV al LXXVII, pag. 219 alla 259).

IV. Finalmente se sia perfetto nel suo genere, vale a dire relativamente allo scopo che si prefisse Dio nel crearlo (dal §. LXXVII al LXXXI, pag. 259 alla 268).

Nel discorrere di questi argomenti l'autore parla anche del peccato originale, dei miracoli, dell'epoca della creazione di 4004 anni prima dell'era cristiana, come più conforme a' libri di Mosè (cui dice i più antichi della terra) e di altri argomenti analoghi. Occupandosi in primo luogo della quistione se realmente il mondo esista, egli propriamente disputa contro i puri idealisti dell'esistenza così detta dei corpi, prescindendo dal provare se fra le diverse combinazioni escogitabili, quella che si presenta come fenomeno agli occhi degli uomini collocati sul globo terraqueo si debba riputare esistente tal quale si vede, o se pure a guisa delle figure del caleidoscopio corrisponda in natura ad altra composizione. Venendo all'origine del mondo, l'autore crede che la creazione dal nulla possa essere razionalmente dimostrata. Ma qui non dovremmo forse temere che la ragione umana voglia usurpare l'ufficio riservato alla sola divina autorità? Qui non istarebbe forse meglio di rispondere che la creazione della materia dal nulla è un enigma insolubile dalla filosofia? L'autore ha fatto prova del suo bello e valente ingegno su di questo argomento: ma la riuscita ha forse corrisposto alle sue mire? Veggiamolo. « Per indagare se sia mai possibile (dice l'autore pag. 204) che i « corpi abbiano sempre esistito è necessario investigare se gli « *attributi della materia* siano tali da non aver avuto biso« gno di un principio predeterminante. » Prima di procedere oltre convien intendersi nei termini. Sotto il nome di

determinazione dei corpi, intende forse l'autore di comprender tanto l'esistenza degli *elementi*, quanto la composizione loro; o veramente, supposti gli elementi, vuol restringere il suo discorso alla loro fattura? Più ancora, che cosa intende egli di esprimere sotto il nome di *attributi* della materia? Intende forse di parlare dei componenti l'essenza logica della materia ed assumerli come segni reali e necessari presentati alla mente umana; o pretende di assumere questi segni come esistenti a *parte rei*? Nel primo caso non avremo difficoltà d'intendere ciò che ci può dire. Nel secondo caso poi confessiamo che egli ci parlerebbe di una cosa assurda od almeno impossibile a logicamente dimostrarsi.

Egli dice che si conoscono molti attributi della materia: qui egli parla degli *essenziali* e *generali* come dichiarò egli stesso. Noi per lo contrario sosteniamo non potersi da noi concepire o provare altro carattere ultimo logico essenziale della materia, che quello di *una pluralità* di sostanze comprese sotto forme individue. A queste sostanze si può attribuire senza assurdo logico una potenza, cioè una facoltà di agire, ossia di produrre o di subire dati modi di essere che denominiamo effetti: ma tutta la nostra scienza non può andare più oltre. Posto ciò, l'autore passa ad osservare che l'*estensione* e la *mobilità* sono caratteri perpetui, sotto i quali i corpi vengono presentati alla nostra mente. Per evitare ogni scambio e parlare logicamente, diremo che la mente nostra non può prescindere dal figurare i corpi come estesi e mobili. Ma chiederemo: se fingessimo un uomo privo di tatto e di vista, ma dotato di udito e di odorato, avrebbe egli forse idea dell'estensione e della mobilità? Quanto poi ai dotati di tatto e di vista, altro è il dire che essi percepiscono sempre i corpi estesi e mobili, ed altro è il dire che l'estensione e la mobilità realmente esistano e costituiscano altrettanti attributi sostanziali della materia, e della materia elementare. Le monadi leibniziane, gli elementi semplici immaginati da molti filosofi vengono considerati come inestesi. La mobilità poi pensata come potenza non inchiude il

concetto di veruna determinata azione. Dunque argomentare non si può dal loro concetto necessità alcuna esterna della loro sostanziale esistenza; quando anche esistessero veramente quali vengono da noi concepiti. Ciò che logicamente provare si può, si è che queste qualità sono modi veduti da noi e in noi, in forza dell'azione reale delle cose esterne; ma fu e sarà sempre impossibile a provarsi che tali modi realmente esistano nelle cose reali esterne. Noi siamo quelli che formiamo l'essenza *nominale* della materia, ma l'essenza reale è nascosta e impossibile a conoscersi. Su di ciò giova il riferirci alla pagina 176, alla 190 del tomo 56, quaderno di novembre 1829 della Biblioteca Italiana.

In forza di queste premesse, il sig. G. prosegue dicendo: « L'estensione varia secondo che variano le figure, e « la mobilità si modifica secondo l'intensità e la direzione « degli impulsi. Adunque le due principali qualità de' corpi « e per conseguenza tutte le altre essenziali, sono di lor « natura variabili. Ma ciò che è di sua natura variabile ha « avuto bisogno di una causa predeterminante, altrimenti « non vi sarebbe alcuna ragione sufficiente, perchè esso « fosse così, anzichè in un modo diverso. Adunque le qua- « lità essenziali della materia, e conseguentemente i corpi « ne' quali son elleno essenzialmente inerenti, hanno avuto « bisogno d'una *causa determinante* la loro esistenza. Que- « sta causa poi non potendo essere interiore, perchè altri- « menti si ammetterebbe nella materia un principio d'azione, « lo che abbiamo dimostrato ripugnare assolutamente, deve « essere esteriore e preesistere alla materia medesima. Adun- « que i corpi deggiono avere cominciato in un determinato « tempo ad esistere; ma l'unione di tutti gli esseri è una « nozione di aggregazione, e perciò non può avere una con- « dizione d'esistenza diversa da quella degli esseri medesi- « mi. Adunque si conchiuda che il mondo intiero è tale, la « cui esistenza ebbe incominciamento. In tal guisa non solo « si distrugge l'opinione di coloro che ammettono eterno il « mondo, ma eziandio l'altra di quelli che sostengono che « la creazion del mondo fin dell'eternità sia per lo meno

« possibile. Di fatti non è possibile ciò che è contraddittorio « in se stesso; altronde è cosa chiarissima che l'essere crea« to senza principio, implica la più manifesta contradi« zione » (pag. 205 e 206).

Ci si permetta prima di tutto di osservare che in questo squarcio si prendono a fascio tanto gli *elementi*, quanto i *composti*. Ora se da una parte si può accordare che la successiva forma sia contingente ed abbia principio e fine, e sia estrinsecamente determinata, dall' altra parte non vien dimostrato che l' elementare sostanza soggiaccia a questa contingenza. Io distinguo (qui dir potrebbe l'autore) il composto dai componenti. *Ciascun ente dell' immaginata serie ha bisogno di una causa determinante la sua esistenza*, pagina 207. Questa proposizione viene da me dimostrata allegando l' *estensione* e la *mobilità* come essenziale, ed ecco come io ragiono. L' esistenza reale verificar non si può se non ponendo in essere gli attributi essenziali della cosa. Un quadrato non può esistere senza formare effettivamente quattro lati e quattro angoli tutti eguali. Dunque gli elementi materiali non possono esistere senza estensione e mobilità. Ma fra tutte le possibili estensioni se ne dee verificare alcuna rimanendo le altre tutte escluse. Dunque esistere dee una causa di questa preferenza. È assurdo cercar questa causa di preferenza nell' essere esistente, perciò stesso che egli è suscettivo di tutte. Dunque questa causa sta fuori di lui.

L' argomento, così noi rispondiamo, sarebbe stringente se invece di cadere sur un fantasma di lanterna magica cadesse sull' oggetto reale a cui viene riportato. Più ancora, esso reggerebbe se fosse indubitato che gli elementi dei corpi fossero realmente estesi, lo che dai filosofi citati dallo stesso sig. G. non è accordato. L' estensione è un' idea suscitata nella nostra mente e da noi imprestata alla materia. La sostanza poi reale è un x incognito del quale non possiamo figurare carattere alcuno, e però l' argomento va in fumo. L' autore parla qui di principio di azione mancante alla materia; ma tale quistione qui è fuor di luogo. Prima di par-

lare dell' azione conviene parlare dell' esistenza della cosa e vedere se possa esistere per se o abbisogni di altri per esistere in realtà.

Ma prescindendo dalla norma fondamentale per la quale si valutano gli umani concetti, e valendoci in vece delle idee comuni giugneremo a convincerci che la prova della creazione degli elementi della materia prima dal nulla è un enigma impossibile a dimostrarsi razionalmente. E qui siaci permesso di ricordare un' obbiezione colla sua risposta su di questo argomento. Noi lasceremmo dormire in pace l' una e l' altra, se in questi tempi alcuni ingegni intemperanti si fossero astenuti dal ridestare dispute incompetenti all' umana ragione.

Obbiezione. Un mondo esiste e si conserva. Dunque esso ha la virtù (sia propria, sia ricevuta, per così dire in prestito) della sua esistenza e della sua conservazione. Il mondo, per quanto ci è noto, consta di creature. Dunque queste creature hanno la virtù sia propria, sia prestata della loro esistenza, della loro consumazione e della loro riproduzione. Il temperamento personale di ogni creatura, per cui è costituita come tale creatura, non è che un *modo di essere* de' suoi componenti. In questi componenti sta propriamente la realità. Distrutta la costituzion personale della creatura, non si distrugge la realità degli elementi; ma solamente la data composizione loro (1). Dunque la contingenza visibile delle creature non involge nel suo concetto la contingenza dei componenti, ossia la contingenza della realità degli elementi. Dunque dalla distruzione del composto logicamente non si deduce quello dei componenti ai quali fu dato il nome di *materia prima*. Dunque la visibile distruzione non induce la necessità di ricorrere all'annientamento, e quindi ad una continua creazione della materia prima componente il mondo. Dunque dal fatto stesso positivo non è possibile

(1) Veggasi l' autore al §. XIX, pag. 81 alla 84, il quale coll' autorità dei più celebri filosofi antichi e moderni ammette questa proposizione.

il discernere se la virtù del mondo di esistere e di conservarsi sia propria o prestata.

Consultiamo ora la ragion ontologica. Il mondo esiste. Dunque ha in se le condizioni tutte che danno essere alla sua realità effettiva. Dunque per questa medesima ragione esso esclude le condizioni del suo annientamento. Non consta che la materia prima perisca giammai Dunque per ciò stesso non consta che essa sia continuamente creata. La frase medesima di continua creazione è un assurdo logico, perchè suppone che la stessa cosa esista e non esista nello stesso tempo. Se di fatto dopo che ebbe l'essere nel primo atto dura per se stessa, non solo è superflua una serie continua di creazioni, ma è assurda, perchè si dovrebbe supporre una serie infinita di annientamenti. La creazione consiste nel trarre dal nulla; se continuamente si deve trarre dal nulla, dunque continuamente non si fa nulla. Viceversa, quando una cosa esiste, essa non abbisogna più di altra creazione, ma solo di rimanere nel suo essere. Ora procedendo dal cognito all'incognito, troviamo bensì come cognita la esistenza, ma non mai ci si fa noto l'annientamento. Dunque dal fatto stesso dell'esistenza siamo autorizzati a dedurre ragionevolmente la continuata esistenza degli elementi della materia.

Voi mi direte che la materia è inerte, che in lei non si trova la ragione della vita del creato. Esister dunque dee una causa esterna della sua vita e delle sue vicende di conservazione, di distruzione e di riproduzione. Ma io rispondo osservando che a rigor logico si prova bensì la esistenza di una causa ordinatrice, di un essere che appellare si può il grande Architetto dell'universo; ma da ciò non risulta la necessaria dimostrazione della creazione degli elementi del mondo dal nulla. Perchè tu ammetti l'architetto, ne viene forse che esso tragga dal nulla i materiali della sua fabbrica? L'unica illazione legittima che trarre ne puoi consiste nel dire che egli fu l'ordinatore, ma non il creatore dei materiali. Tu dici che la materia è inerte. Prima di tutto molto dir si potrebbe su questa idea d'*inerzia*: poi conver-

rebbe vedere che cosa sia in se stessa, perocchè quella che tu dici inerzia non è che fenomeno il quale può ammettere l' esistenza di una data energia costante. Perchè tu vedi una palla elastica che mantiene una data espansione, dirai tu mancare in lei qualunque forza? Ma fingiamo anche la mancanza di forza; puoi tu negarle la realità sua sostanziale? Or qui sta il punto della qnistione. Qui si tratta di vedere come dal supposto della energia mancante dedursi possa la necessità della creazione dell' essere dal nulla.

Soggiungo poi che temerario è l' asserire non esistere negli elementi del mondo un' intima e propria energia sostanziale. Tu confessi di non conoscere e di non poter conoscere l' essenza dei corpi; come dunque puoi asserire mancar essi di qualunque energia propria? I fisici sanno non potersi dar azione senza reazione; dunque anche nell' agir passivo si suppone una forza. Finalmente come tu ammetti nella monade umana un' energia senziente, così nulla ripugna che nelle monadi materiali ammettere si possa un' energia chimica. Dunque la mancanza di forza da te soggiunta non è dimostrata.

Risposta. A dirlo in poche parole, l' argomentazione tutta consiste nel porre il fatto innegabile dell' esistenza e nell' escludere la possibilità passata e futura della non esistenza degli elementi del mondo. Onde giungere a questa conclusione si giuoca sulle condizioni dell'essere, le quali costituscono la ragione stessa dell' esistenza. Ma chi vi autorizza a ragionare sulla causa dell' esistenza come sulla causa di un fenomeno che suppone di già la realità? Voi non conoscete e non potete conoscere l' intima realità delle cose, e ne volete ragionare come della pioggia e del vento. Quando la mente umana ha detto che le cose esistono non può più oltre sapere.

La parola *essere* è l' espressione generale ed astratta dell' *io sono o esisto*. Questo è un giudizio primo e indefinibile di coscienza il quale non ammette nè analisi, nè raziocini. Quando io affermo che qualche cosa esiste fuor di me, io non fo che trasportare l' idea della mia esistenza come

trasporto l'idea del mio piacere e del mio dolore ad altri oggetti a me somiglianti.

Ora se ripiegandomi su di me stesso io posso bensì dire *io esisto*, ma dire non posso il perchè esista, ne segue necessariamente che parlando di cose che stanno fuori di me potrò bensì dire che esistono, ma uon potrò dire perchè siano reali ed esistenti. L'idea trasportata non è che la stessa idea mia originale attribuita ad altri. Se essa è cieca nella sua origine e nella sua essenza, come volete che divenga illuminata nel suo trasporto? Domandare dunque il perchè la materia prima esista, egli è lo stesso che proporre nna quistione filosoficamente insolubile. L'intelletto dee contentarsi del fatto positivo dell'esistenza, nè cercare più oltre, perchè più oltre manca qnalunque lume. Chiunque procede oltre o per nn verso o per l'altro è un illuso che non sa quel che si dica. Io dunque professo altamente una insuperabile ignoranza filosofica sovra il perchè dell'esistenza della materia prima, e respingo tanto il platonismo di Leibnitz, quanto il panteismo di Spinosa.

La quistione dell'origine del mondo si può dunque riguardare da ogni savio uomo come *insolubile* dalla ragione umana. Essa è assolutamente riservata ad una rivelazione soprannaturale. Le dispute dunque scolastiche su di questi ed altri simili misteri non possono che nuocere allo scopo pel quale vengono istitnite. Voler escire dal recinto dell'autorità per combattere colle armi di nua ragione impotente, è un'imprudenza alla quale non vien posto rimedio colle invettive e cogli odiosi nomi usati contro di coloro che si mostrano renitenti o dubbiosi a credere agli argomenti scolastici.

Bastino queste osservazioni sul libro del sig. G. Noi tralasciamo di riferire le tesi poste sull'argomento terzo, cioè su Dio, sì perchè il lavoro di lui non è che una personificazione della causa prima fatta ginsta il solito, sì perchè egli associò argomenti di mosaica rivelazione intieramente positivi, i quali per lo meno riescono estranei alla ragion filosofica naturale, nè si devono far entrare in uno scritto

filosofico, giusta la massima spiegata da lui alla pagina 88, e sì perchè finalmente l'argomento forse il più importante, qual è quello dell'economia divina sulla vita futura, non è trattato di proposito ove parlasi della provvidenza. Vero è che l'autore disputò prima dell'immortalità dell'anima, ma non disse ciò che doveva dell'economia dei premi e delle pene, e perciò sembra che occuparesse ne dovesse trattando della divina economia.

Malgrado questa lacuna, la quale per le mire morali dell'autore si può dire massima, noi consideriamo il lavoro del sig. G. assai pregevole, essendochè offre in compendio le questioni del primo periodo della moderna filosofia sulle più sublimi ed importanti dottrine intorno all'uomo, al mondo e a Dio. Riandandosi di nuovo queste ed altre simili ricerche, si otterrà forse di separare per sempre quelle che trascendono le forze dell'umana ragione da quelle sulle quali si può con cognizioni di causa sentenziare Separate così le competenze, l'attività dei pensatori non sarà più deviata e dispersa sopra oggetti incomprensibili, ma verrà in vece rivolta ad argomenti accessibili e di solida utilità: ben inteso che di buona fede si riconoscano e si rispettino le rispettive competenze della ragione e dell'autorità, della dimostrazione e delle credenze, e che per una felice alleanza si rendano gli uomini morali, rispettosi e cordiali.

DOTTRINA LOGICA

DEL GALLUPPI (*).

Molto ingegno, molta chiarezza nel dire, molta maestria nell'adattarsi all'intelligenza degli studiosi, sono i pregi che rendono, a parer nostro, stimabile questo lavoro. E siccome crediamo che l'esimio autore sia capacissimo a perfezionarlo, così soggiungiamo le seguenti osservazioni.

I. Egli dice che la *logica pura può trattarsi prima della metafisica*. Che cosa intende mai col nome di metafisica? Egli in questo stesso paragrafo ce la indica come la scienza che *esamina le forze dello spirito*. Benchè, rigorosamente parlando, questa qualificazione non si possa ammettere, ciò non ostante essa indica abbastanza che l'autore seguendo la nomenclatura delle vecchie scuole, vuol dinotare la scienza delle operazioni mentali dell'uomo che fu in appresso denominata *psicologia*, *ideologia* ec.

Ora determinato il significato da lui attribuito al nome di metafisica, come potrebbe egli provare che la logica pura si possa trattare prima della metafisica? Che cosa è mai veramente tutta questa metafisica? Fuorchè la *scienza delle leggi di fatto* dello spirito umano, come la fisiologia è la scienza delle leggi di fatto della vita animale? Che cosa poi è la logica considerata come scienza, se non la cognizione delle *leggi di ragione* di questo medesimo spirito umano? Qui per leggi di ragione s'intendono le leggi di ordine, le leggi di dovere, e in una parola i precetti per evitare i giudizi falsi, e formare i veri, e quindi tessere un corpo di

(*) Estratto dal vol. XLVII della Biblioteca Italiana.

dottrine. Forsechè il ragionare senz'arte è materialmente diverso dal ragionare con arte? Esso non differisce fuorchè nella *direzione*, come il tirar colpi colle regole dell'arte, non differisce intrinsecamente dal tirar colpi senza l'uso dell'arte.

Tutto questo è notissimo ed incontrastabile. Ora, data la natura delle cose, si domanda se insegnare si possano ragionati precetti di agricoltura, senza prima conoscere le leggi di fatto della vegetazione e le cause favorevoli o contrarie alla medesima?

Noi accordiamo essere possibile di dare formole e ricette senza le teorie. Ma in questo caso non si insegna la scienza, ma solamente una pratica fondata sulla nuda autorità. Ora insegnare una logica in via di sola autorità, è forse insegnare una logica ragionata? Dall'altra parte poi, per quanto abbassar si voglia l'insegnamento all'empirismo, il maestro non si potrà certamente dispensare giammai dall'enumerare le diverse parti componenti il processo mentale. Dovrà dunque spiegare che cosa sia *idea*, *giudizio*, *proposizione*, *verità*, *errore*, *certezza*, *probabilità*: che cosa sia *percepire*, *confrontare*, *dedurre*, *conchiudere* ec.

Figuratevi che taluno volesse insegnare empiricamente l'agrimensura: si potrebbe forse dispensare dal fare intendere che cosa sia il compasso, la squadra, il pendolo e gli altri stromenti, e dall'esporre le funzioni diverse che ne formano il maneggio? Ora nella logica razionale questi stromenti e questo maneggio che cosa mai sono veramente in se stessi, fuorchè quelle medesime affezioni, funzioni e leggi sulle quali versa tutta la così detta metafisica, psicologia, ideologia ec.? O convien dunque rinunziare al buon insegnamento della logica, o convien farla succedere alla così detta metafisica.

Da questa nostra conclusione recedere non possiamo nemmeno in conseguenza di ciò che più sotto vien detto dall'autore col seguente passo: « Si è disputato se la logica dovesse essere trattata prima della metafisica. In seguito della distinzione da me stabilita, è facile la risoluzione

della questione. La logica mista si deve trattare dopo la metafisica: ma la logica pura può essere premessa alla metafisica. »

Col nome di logica pura l'autore intende quella che maneggiando le sole idee ontologiche, forma lo spirito il più astratto e generale del raziocinio. Col nome poi di logica mista intende quella che si applica a qualche ramo particolare dell'umano sapere. Così la scienza dell'anima, la scienza della natura fisica, quella dei diritti, possono secondo l'autore formar oggetto della logica da lui detta mista. Quando si voglia passar sopra alla improprietà della denominazione di logica pura e di logica mista presa in prestito dalla impropria denominazione della matematica pura e della matematica mista, e stare alla questione dell'anteriore o posteriore insegnamento della logica, è cosa facile l'accorgersi che l'autore volendo premettere la logica generalissima ed ontologica alla psicologia, pretende obbligare gli allievi a maneggiare le ultime astrazioni intellettuali, prima di averli a tanto addestrati pel cammino indispensabile della psicologia. Ora lasciamo ai lettori il decidere se la distinzione dell'autore sia ammissibile; e se a ragione o a torto pretendiamo che le regole generali della logica siano insegnate dopo la psicologia.

II. *Dell' insegnamento.* Determinato il luogo ed il tempo dell'insegnamento della logica speculativa e generale, resta a vedere quali ne siano gli oggetti e le funzioni. Incominciando dagli oggetti noi gli distinguiamo dalle materie sulle quali versar può la logica. Tutto lo scibile umano forma la materia sulla quale versar può la logica. Per lo contrario l'oggetto finale di lei si è la verità. Ora a due specie sole riduconsi le verità, cioè a quelle di osservazione, e a quelle di deduzione. Le prime riguardano l'essere e il fare della natura e dell'uomo; le seconde i risultamenti de' giudizi di lui dalle cognizioni acquistate di questo essere e di questo fare. Le prime si appellano verità di fatto o reale o ipotetico: le seconde verità di argomentazione.

Nelle verità di fatto si comprendono due rami principali.

Il primo riguarda le qualità delle cose, ossia l'essere, sia assoluto, sia relativo, sia esistente, sia possibile, nel che si comprendono il luogo ed il tempo. Il secondo ramo poi versa sulle funzioni degli enti o reali o ipotetici, e sulle cause e gli effetti; lo che comprende tutti i modi diversi di operare, ossia di produrre un dato effetto. Nel primo la mente tien dietro alle relazioni d'identità e di diversità; nel secondo alle relazioni di causa e di effetto.

Nelle verità poi di riflessione, ossia di deduzione, si *distinguono le verità prime*, dal seno o dalla combinazione delle quali si fanno derivare le altre susseguenti. Queste verità prime ricevono il nome di principj, di teoremi, di massime, di aforismi, attesa appunto la possanza che racchiudono, benchè nell' ordine dell' invenzione siano verità di risultamento. Le verità figliali poi ricevono il nome di conseguenze, di risultamenti appunto per la derivazione loro. In ultima analisi però le verità prime consistono nei fatti originari, donde l'intelletto prende la mossa per procedere ad ulteriori deduzioni.

Ora che cosa ci insegna mai l'autore degli elementi che esaminiamo? Prima di tutto pone come cardinale la *differenza fra il pensiero e l'esistenza*, come se fossero due correlativi di loro natura contrari. Ma parlando con proprietà, ci pare che si possano bensì fra loro paragonare i concetti dell'*esistente* e del *possibile* anche chimerico; ma sarà sempre vero che amendue, quanto a noi, altro non siano che pensieri nostri. Dall'altra parte poi a che pro discostarsi da un linguaggio usitato e abbastanza corretto, per sostituirvene un altro che non pare conforme alla filosofica esattezza? Dopo che con tanta pena si giunse a stabilire un linguaggio proprio nelle materie astratte, non è forse dover nostro di usarne costantemente? Colla licenza, della quale il *Kant* diede lo scandalo, non si arrestano forse i progressi delle scienze filosofiche? Ecco il peccato capitale dei moderni ideologisti. Col voler di continuo e pazzamente mutare linguaggio, essi riescono a non intendersi più, a disputare incessantemente ed a far retrocedere la scienza invece di arricchirla colla spiegazione dei fenomeni morali.

Ma noi non abbandonando l'esame della proposizione dell'esimio sig. professore Galluppi, non possiamo contrapporre il pensiero all'esistenza. Sia pur vero che il puro immaginario non si possa considerare come il reale: ma quanto a noi che non possiamo escire fuori di noi stessi, e che tutto veggiamo in noi stessi, che cosa è mai il reale, fuorchè un nostro pensiero accompagnato dal tacito giudizio che ci afferma sussistere fuori di noi un oggetto corrispondente? Che cosa è l'immaginario, fuorchè un pensiero accompagnato dal tacito giudizio, non sussistere fuori di noi l'oggetto corrispondente? Tutti gli esempi citati nel paragrafo 9 dall'Autore concludono a questo punto.

Ad evitare per altro ogni equivoco, dobbiamo soggiungere che l'affermazione della verità di esistenza degli oggetti esterni è fondata sur un principio naturale e provato. Questo principio si è che l'idea che noi ci formiamo degli oggetti esterni risulta di rapporti reali e necessari che passano fra il nostro essere pensante e le cose poste fuori di noi. L'esistenza poi di queste cose viene da noi giudicata certa, non solamente per un irresistibile convincimento, ma eziandio per la sperimentata varietà delle nostre sensazioni e della sempre mutabile loro successione, nello stesso ed unico io pensante. Allora trovando noi col fatto che questo io pensante costituisce una potenza bensì attiva, ma di sua natura *indeterminata*, costretti siamo a ricercare fuori di lui la causa delle varietà suddette. Così *a priori* l'esistenza dei corpi è provata come l'esistenza del proprio essere pensante. Che però al riflettere che l'io senziente non esce da se medesimo, ma vede e sente tutto in se, ci è necessariamente forza il rigettare sì l'idealismo di *Berklei*, per cui la vita è un puro sogno, nè havvi altra verità che quella di immaginazione, che l'*apparentismo* del volgo per cui le idee degli oggetti esterni si credono altrettante copie di originali simili esistenti in natura, e quindi che la verità obbiettiva consista nella rassomiglianza. Invece pensiamo che le idee sono un fenomeno tutto interno prodotto da quella azione e riazione misteriosa che passa fra l'essere pensante

e gli esseri incogniti esistenti fuori di noi; e quindi concludiamo che la verità obbiettiva non proviene da una legge di somigliauza, ma da una legge di necessaria *corrispondenza*. In breve, ammettiamo un effetto noto, certo e necessario di una causa ignota, della cui esistenza non possiamo dubitare. Le percezioni dunque si debbono riguardare come *segni reali e naturali delle cose.*

Posto cotesto modo di vedere, il pensato ed il reale non si possono contrapporre l'uno all'altro, come un suono ricordato non si può contrapporre ad un suono sentito. Resta dunque la sola distinzione fra l'esistente e il possibile, il reale e l'ipotetico, la quale non involge mistero alcuno.

III. L'Autore si avvisò di presentare due classi di giudizi come le due serie degli oggetti della Logica: « I primi giudizi (dice egli) si chiamano giudizi empirici, sperimentali, fisici *a posteriori* contingenti. I secondi si chiamano giudizi puri, razionali, metafisici *a priori* necessari ». Un esempio dei primi viene da lui presentato nella proposizione: *la neve è fredda*, perchè la freddezza non è suggerita dalla vista sola della neve. Un esempio dei secondi viene da lui esposto nella proposizione: *due quantità eguali ad una terza sono fra loro eguali.*

Ora ci sia lecito il chiedere se questo modo di qualificare e distinguere i giudizi sia esatto e ragionevole. Noi concediamo di buona voglia che negli oggetti si possano concepire qualità essenziali e qualità contingenti; ma non possiamo intendere come i giudizi siano puri o impuri, come gli uni siano razionali, metafisici *a priori* necessari, e gli altri sperimentati fisici *a posteriori* contingenti. Qui a noi sembra rientrare nei banchi della scuola peripatetica, là dove altamente si proclamava che l'essenze delle cose sono necessarie, immutabili, eterne, il che significa in sostanza che i concetti essenziali delle cose hanno una tale unità che non si può loro aggiungere o levare cosa alcuna senza distruggerne l'idea propria. Così togliendo o aggiungendo un lato ad un quadrato, l'idea del quadrato è distrutta e si crea un'altra figura. Per lo contrario, data l'idea di un

uomo, l'aggiungere o togliere il vestito non distrugge il concetto di lui. Contingente è dunque *lo stato* di nudità o di vestimento, come necessario è che abbia un corpo ed un'anima. Ma dall'altra parte conviene pure osservare che la idea propria dell'uomo vestito rende incompatibile lo stato simultaneo dell'uomo nudo. Dunque l'uno e l'altro concetto racchiudono i rispettivi loro caratteri essenziali, come i concetti del triangolo e del quadrato. Qui dunque trovasi la stessa razionalità e necessità, come in tutti i così detti giudizi puri, razionali, metafisici ec.

Ridotta la cosa a questo punto, che cosa rimaner può mai onde distinguere il necessario dal contingente, fuorchè la Posizione effettiva dei caratteri così detti essenziali delle cose? Altro in fatti è dire che una cosa sia *di ragione* necessaria, ed altro è dire che essa sia di *posizione* necessaria Ogni nostro concetto è di ragione necessaria, perocchè racchiude in se stesso i caratteri che lo costituiscono e lo distinguono da ogni altro. Ma ne viene perciò che esso sia di posizione necessaria? Non mai. Ora se niuno di essi può essere di posizione necessaria, dove mai trovare si potrà il necessario *a priori?*

Qui prevedere si può che l'ingegnoso autore abbia ricorso alle idee così dette *trascendentali*, le quali accompagnano sempre i nostri concetti, e però furono riguardate come necessarie *a priori*. Così per esempio lo spazio ed il tempo sembrano indispensabili a certe sensazioni. Queste, disceverate dalle altre nostre idee, costituiscono gli oggetti del necessario logico *a priori*.

Sgombriamo l'illusione. In tutte le operazioni intellettuali intervengono le idee che appelliamo *ontologiche*. Ma che cosa sono esse veramente in se medesime? Non altro veramente che le idee delle reazioni perpetue dell'intimo essere pensante, le quali stanno sotto a tutte le operazioni mentali. Figuratevi le migliaia d'immagini riflettute da uno specchio. Quanto allo specchio le funzioni di rimandare i raggi della luce sono quelle espresse dall'ottica. Queste leggi sono poche: queste leggi sono perpetue: queste leggi

appartengono allo specchio e non agli oggetti. Ma queste leggi non si eseguiscono che all' occasione in cui allo specchio si presentano gli oggetti, ed in conseguenza dei raggi che partono da questi oggetti. Che cosa importa che siano sempre ripetute? Si dovrà forse conchindere che siano metafisiche ed *a priori* necessarie?

Or ecco quanto si pretende nel preteso razionale puro, metafisico ed *a priori* necessario, immaginato da alcuni moderni. Eglino per una volgare illusione hanno attribuito alle cose le affezioni proprie dell' intimo essere pensante, le quali intervengono sempre nelle operazioni di lui; quindi risuscitarono le categorie di *Porfirio*, personificarono le idee ontologiche esprimenti queste perpetue intime funzioni dell' anima, e ne vestirono gli oggetti a lei esterni. Su di questa lega mostrnosa fabbricarono un metafisico, un razionale puro, ed un necessario *a priori* totalmente chimerico, ed osiamo dire antilogico. Che cosa mai direste se io imprestassi a tutti gli oggetti il piacere ed il dolore, perchè io sento sempre o l' uno o l' altro nelle mie sensazioni? Non sarebbe forse questa una mostruosità? Voi inoltre mi potrete dire bensì che tutte le volte che avete sensazioni provate un piacere o un dolore; ma ciò dicendo, altro non mi annunziate se non un fatto naturale espresso con una proposizione generale. Qual razionale puro, quale metafisico, quale *a priori* necessario esiste qui al di sopra degli altri vostri concetti? Voi potrete notare che queste idee non appartengono al di fuori, come al di fuori non appartiene nè il piacere nè il dolore; ma con ciò non mi proverete mai il razionale, il puro, il metafisico, il necessario *a priori* che pretendete esclusivo a questi concetti.

Finalmente giova osservare che quand' anche per falsa ipotesi esistessero gli enti di ragione qui immaginati, ciò non ostante la classificazione dei giudizi prodotta dall' autore non si potrebbe accettare. Essa è tratta non dalla diversità nella funzione di giudicare, ma dalla diversità negli oggetti contemplati. Se collo stesso occhio io veggo un albero, un astro, un vapore, posso forse asserire esistere

tante leggi ottiche diverse quanti sono gli oggetti visibili? No certamente. Che cosa dunque resta? Fuorchè il dire che come esistono verità di osservazione e verità di deduzione, così esistere possono giudizi di fatto e giudizi di rapporto, giudizi positivi e giudizi razionali.

IV. « La definizione (dice l'autore nel §. 17) consiste nel determinare il significato di un vocabolo per mezzo di altri vocaboli. » — L'autore non ignora che altro è la spiegazione di un vocabolo, ed altro è la definizione della cosa. La prima appartiene alla grammatica ed ai vocabolari: la seconda alla logica ed alla tecnica. La prima si suol dire nominale: la seconda reale. Nella prima si suole suggerire l'idea anche in confuso, o per via di modalità e di accessori: nella seconda si esige l'enumerazione distinta e compiuta dei caratteri indispensabili per qualificare un dato oggetto e distinguerlo da ogni altro. Nella prima basta accennare il vestito: nella seconda si vuol conoscere la persona che vi sta sotto. E siccome il pensiero precede la parola, così la definizione reale esiste nella mente prima che sul labbro. Noi parliamo di chi cerca di definire e non di chi imprende ad ammaestrare altrui. Quando poi si parlasse di un istruttore, la parola impiegata sarebbe rivolta direttamente ad eccitare nella mente del discepolo le stesse idee che furono concepite dall'istruttore: Dunque la definizione non sarebbe la spiegazione di un vocabolo con un altro, ma bensì la spiegazione del senso contenuto in un dato concetto, del quale conoscere si vogliono le *particolarità essenziali*

Passa indi l'autore nel paragrafo 22 a parlare dei due modi coi quali si espongono e si dimostrano le definizioni; il primo cioè col radunarne gli elementi e formarne indi il corpo; ed il secondo col proporle a primo tratto intiere, e indi spiegarle a parte a parte. « La definizione (dice l'autore) in cui si va dall'idea *al vocabolo* e si spiega insieme la generazione *dell'idea*, si chiama *definizione reale* « o *genetica*. Quella in cui si annuncia solamente il complesso delle idee semplici legato al vocabolo che si defi-

« nisce, senza occuparsi della generazione di questa idea, si
« chiama *definizione nominale.* »

Qui, come ognun vede, non si parla dell'intrinseco tenore della definizione, ma della *maniera* sola di esporla e dimostrarla. Il fondo dunque della definizione è perfettamente identico, tanto nell'uno quanto nell'altro caso. La definizione sarà sempre una nozione contenente il genere, la specie e la differenza ultima di un dato oggetto fisico o morale. Se dunque la definizione è reale quando viene partorita col radunarne gli elementi, sarà del pari reale anche quando venga enunciata senza altro apparecchio. Viceversa, se in questo secondo caso si vuole nominale, lo sarà pur anche nel primo.

Diciamo ancor di più. Ad ogni definizione suol sempre precedere una parola, la quale almeno in confuso denota la nozione nascosta che dà corpo alla definizione. Se nella risposta invece di farne uscire a poco a poco i caratteri richiesti io li presenti ad un sol tratto, cangio forse la natura della cosa? Ma se non ne cangio la natura, perchè dovrò cangiarne il nome? Se dunque, rispetto al metodo, si volesse stabilire un titolo diverso alle definizioni, si dovrebbe dire esistere definizioni di metodo *compositivo* e di metodo *resolutivo.* Le prime sarebbero quelle che si fanno uscire gradatamente col radunarne e combinarne gli elementi: le seconde quelle il cui corpo viene presentato a dirittura, e quindi decomposto nelle sue parti integranti.

V. L'*essere* e *il fare* sono gli oggetti capitali dell'umano sapere. Le definizioni appartengono all'essere: gli aforismi al fare. Subbiettivamente poi le nozioni appartengono alle operazioni nostre contemplative: le regole alle operazioni nostre esecutive. Noi dolerci dobbiamo che l'autore non abbia parlato fuorchè dei raziocini che riguardano l'essere. Eppure quelli che riguardano il fare; quelli che presiedono all'arte di osservare e di formare gli aforismi; quelli che con tanto lume furono trattati da *Bacone* e praticati da *Galileo*, erano forse più importanti di quelli dei quali *Aristotile* diede i precetti.

L'egregio professore si avvisa di rimettere la trattazione di questa parte al tomo IV, dandone per motivo che le verità concernenti le relazioni di causa ed effetto sono empiriche, sperimentali, fisiche ed *a posteriori* contingenti. — Qui rispondiamo distinguendo: o noi parliamo degli effetti particolari, positivi, o noi parliamo dei principj astratti della causalità. Se parliamo degli effetti positivi; allora concediamo che le verità riescono empiriche, sperimentali e contingenti. Ma lo stesso pure accade allorchè si parla di identità e di diversità nei giudizi positivi degli uomini che sono fallibili.

Che se per lo contrario parliamo dei principj astratti della causalità, in tal caso non è vero che le verità siano sperimentali, fisiche e contingenti, ma esse sono intellettuali, necessarie al pari delle altre. Chi potrebbe per esempio dubitare dell' assioma non *esistere effetto senza causa*: che *un effetto determinato suppone una causa determinata*: che *date le forze cospiranti ad un dato effetto, se queste forze vengono o spente o deviate, l'effetto cessa o viene tramutato?* Come si riconosce il principio di contradizione per le scienze contemplative, così pure dobbiamo riconoscerlo per le operative. Il contingente e l'empirico non istanno che nel positivo. Lo speculativo poi non pone niente in fatto; ma supposti i fatti, ragiona sui rapporti dei medesimi.

VI. Dopo di queste parziali osservazioni noi ci crediamo in dovere di soggiungerne una che riguarda tutto il lavoro. Col dire che la logica è la scienza del raziocinio, si spiega soltanto la parola e si soddisfa bensì ad un vocabolario, ma non ai discepoli che abbisognano di un disegno compendiato unito, compiuto, che li renda consapevoli del tutto. Gli elementi del sig. Galluppi sembrano alludere ad alcuni articoli di controversia, piuttosto che offrire il nocciolo unito e fecondo della scienza.

Non è nostra intenzione di supplire alle mancanze, ma diremo soltanto compendiosamente che dopo la spiegazione dei vocaboli necessari a studiare la scienza, si poteva fare

avvertire che tutto il processo logico in qualunque scienza consta delle tre funzioni di *assumere*, *esaminare*, *raccogliere*, nelle quali conviene osservare quattro condizioni, cioè: 1.° ben proporre; 2.° ben distinguere; 3.° ben connettere; 4.° ben esprimere.

Il *ben proporre* esige che si presenti tutto il campo della meditazione, e se ne facciano avvertire i limiti: che si riducano le questioni ai loro minimi termini prima d'intraprenderne la soluzione: che si stabiliscano le nozioni direttrici, e soprattutto si avverta e si faccia avvertire alla posizione più vicina e più lontana, dalla quale il pensatore intende di raffigurare gli oggetti e di tessere i suoi giudizi. Questa cautela mai sempre negletta dagli scrittori ha prodotto mille inconvenienti.

Parlando della proposta si deve avvertire alla differenza che passa fra la proposta di un indagatore fatta per lui medesimo, da quella di un espositore. Il primo molte volte si propone un argomento lasciandosi condurre per mano dal filo spontaneo dell'analisi e dell'argomentazione. Allora si verifica il detto che *niuno va mai cotanto avanti, se non quando va dove non sa.* Ma terminato il corso delle sue indagini, ei dee chiamare a raccolta i risultamenti e ridurli ai loro punti capitali tutte le volte che voglia comunicarli ad altri. Ecco allora la proposta articolata colle rispettive risposte. La differenza dunque fra la proposta antecedente e la conseguente, non consiste che nella forma. Ciò che vien fatto nelle definizioni in minuto, vien fatto nei trattati in grande. Niuno può esimersi da queste maniere, sì per soddisfare all'intelletto umano che vuol riposare su di un finito certo, e sì per compiere la cognizione della scienza.

Passando alla condizione del *ben distinguere*, convien prima di tutto avvertire che altro è il *distinguere* ed altro è il *disgiungere*. La prima operazione altro non importa che il rilevare colla mente le differenze delle cose lasciandole tutte al loro posto. Il disgiungere per lo contrario importa di segregare un oggetto dagli altri e costituirne una cosa avente un'esistenza ed un'attività propria. Non tutti gli

oggetti logicamente distinti sono realmente esistenti, e non tutti gli oggetti esistenti sono realmente disgiunti.

E qui opportunamente cade tutto il processo delle astrazioni parziali, modali, essenziali, e l'avvertimento di considerarle come puri frutti di un'attenzione concentrata, necessari per fabbricare quei monogrammi, senza dei quali l'uomo non potrebbe nè abbracciare le scienze, nè avere un patrimonio proprio e libero di cognizioni. Questi monogrammi sono le nozioni generali, le quali quanto più hanno di generalità tanto meno contengono di realità, perocchè quanto più s'innalzano sopra l'orizzonte delle idee concrete, tanto più vengono spogliate delle particolarità colle quali le cose esistono in natura. Or qui il precettore dee fortemente alzar la voce e far avvertire allo scoglio fatale e miserando, pel quale avvengono i più disastrosi naufragi nelle scienze tutte. Applicare *di salto* le nozioni generali alle cose ed agli affari che si trovano in uno stato concreto, connesso e continuo, egli è lo stesso che atterrare e devastare tutto ciò che sta di mezzo tra la sfera astratta e la concreta. Volere che tutto pieghi alla *nuda* generalità, è lo stesso che trattar le cose sul letto di *Procuste*. Quando la logica pura non insegni queste cose, essa diventa una crudele illusione.

Venendo alla condizione di *ben connettere*, si osserva a primo tratto che essa si risolve nelle altre due conosciute sotto i nomi di *metodo* e di *argomentazione*. La prima riguarda tutto l'andamento della mente, ed ha di mira la sua conclusione e i suoi estremi. La seconda versa su i movimenti articolati che compongono questo andamento. Nella prima parte conviene insegnare l'artificio col quale i giudizi particolari, per così dire, a manipoli, vanno a formare il giudizio concludente ed ultimo, il quale viene espresso colle proposizioni generali. Alla seconda parte poi appartengono le varie *forme* dei singoli raziocini, come per esempio, quelle del *sillogismo*, dell'*entimema*, del *sorite*, del *dilemma* ec.

La buona connessione non è arbitraria, ma deve essere

naturale, *graduata*, *compiuta*. È naturale quando viene indicata e sospinta dai rapporti necessari degli oggetti. Dee poi essere graduale, sì perchè il saltuario è contro natura, e sì perchè ogni lacuna è un posto d'ignoranza, una causa di errori, o almeno una frustrazione dello studio fatto. La fecondità di una scienza risulta precipuamente dal concorso delle idee intermedie e dal compiuto esame dell'argomento assunto. La catena dunque scientifica dee abbracciar da capo a fondo il proposto argomento senza salti o intervalli.

E qui appunto insegnar conviene come maneggiarsi debbano le nozioni astratte e generali: qui mostrare come gradualmente discendendo dalla cima della piramide si debba ad ogni passo impingnare il concetto della nozione generale coi caratteri e colle leggi appartenenti ad ogni rispettiva sfera speciale, nella quale vi trovate collocato: qui finalmente conviene avvertire di prendere posizione in un grado nè troppo lontano, nè troppo vicino al concreto, allorchè vogliate trattare d'una data scienza od arte utile, onde non cadere o in una vaga generalità, o in una angusta specialità; perocchè la prima riesce mancante per eccesso, e la seconda per difetto, talchè nè coll'una nè coll'altra maniera si provvede ai bisogni delle scienze e delle arti utili all'umanità.

Per ultimo volgendo il discorso sul *bene esprimere*, conviene avvertire che l'ufficio della buona espressione interviene tanto nella funzione di distinguere, quanto in quella di connettere. Essa associa l'idea separata o connessa ad un dato segno, onde non ricada più nella massa compatta, dalla quale fu distaccata coll'attenzione, ossia coll'astrazione o colla connessione. Senza di ciò la parola mentale sarebbe perduta e l'impero della ragione abolito.

Alla funzione di esprimere si riferiscono la teoria e l'arte di logicamente, ossia giustamente e chiaramente parlare e scrivere. Questa teoria e quest'arte formano una specie di specchio del verbo interiore perfetto della mente umana. Nella logica speculativa distingnendo la sfera razionale dalla positiva, si abbraccia la parte sola che appartiene alla

teoria eminente del discorso. Per questa maniera la teoria razionale del discorso viene distinta dalla storia filosofica e positiva del linguaggio e dai precetti dello stile tanto proprio all' oratoria, quanto alla poesia e ad ogni altra produzione letteraria.

Col proporre si prepara il campo delle ricchezze intellettuali; col distinguere esse si producono: col connettere si cumulano: coll' esprimere si maneggiano, si diffondono e si assicurano. Queste ricchezze sono le buone definizioni, le buone divisioni, i buoni principj, i buoni aforismi e le buone regole.

Ciò basti a suggerimento delle funzioni essenziali al processo logico, o a dir meglio delle condizioni del medesimo; perocchè queste funzioni concorrono in ogni parte del logico procedimento.

Noi ci siamo avvisati di proporre questi suggerimenti, non solamente perchè ci sembrarono indispensabili, ma eziandio perchè sappiamo che il dirigerli al sig. professore Galluppi è lo stesso che raccomandarli ad un filosofo illuminato, zelante, insigne.

EDUCAZIONE MENTALE (*)

I. Altra cosa è l' arte d' istruire adoperata da un espositor di dottrine il quale parla a qualsiasi persona, ed altra quella di un educatore che dee formare un allievo. La prima riguarda in genere gli autori ed i cattedratici: la seconda riguarda coloro ai quali viene affidata l' educazione intellettuale della gioventù. Colla prima si tratta di esporre ad altri semplicemente il proprio sapere. Colla seconda si tratta di sviluppare e di rendere attiva la facoltà di pensare nell' allievo più che di renderlo addottrinato.

L' una e l' altra di queste arti hanno certe parti comuni; e l' una e l' altra hanno leggi dettate da esigenze costanti e naturali delle umane facoltà. Ma sì l' una che l' altra hanno certe condizioni e certi modi loro propri senza dei quali egli è impossibile ottenere il divisato effetto. Ora si domanda, quai lumi abbiamo sopra di questi argomenti? — Quanto all'arte di scrivere o di altrimenti comunicare il sapere, noi abbiamo produzioni più o meno stimabili: ma quanto all'arte di sviluppare e attivare l' intelletto di un allievo, esistono forse principj espliciti, possenti e compendiati i quali possano servir di norma all' educazione intellettuale? — Molto si è detto e fatto verso la fine del passato secolo ed anche nel presente; e fra gli altri metodi furono meritamente celebrati quelli di *Pestalozzi* e di *Jacotot*, oltre quello del primario insegnamento di Madras. La riuscita fu meravigliosa. Ma i modi fondamentali che li caratterizzano a che possono e debbono ridursi?

(*) Estratto dal vol. LIV della Biblioteca italiana.

Considerando la cosa sotto il semplice aspetto dell' apprendere una cognizione, la risposta sembra facile. Ma penetrando più a dentro si vede che altro è la funzione di un trattato scientifico o di un compiuto dibattimento intorno ad una questione, ed altro è la funzione di formare la mente di un allievo. Nella prima si vuol esporre l'argomento nella guisa richiesta dall'indole e dai limiti dell'oggetto senza badare al bisogno o alla capacità di chi ascolta. Nella seconda per lo contrario si vuol rendere attiva la facoltà di pensare giusta i rapporti necessari del vero e le esigenze dell'allievo. Or qui lo zelo di erudire secondo l'ampiezza dell'argomento sarebbe fuori di luogo ed anzi rovinoso. L'erudire diviene mezzo e non iscopo della ginnastica intellettuale. Si vogliono prima di tutto avvezzare gli organi mentali a ben pensare ond'impiegarli da poi ad erudirsi nelle scienze ed esercitarsi nelle arti.

II. Posto questo carattere e questo scopo, convien conoscere i mezzi valevoli ad ottenerlo. Siffatti mezzi non sono arbitrari, ma necessari. La loro necessità è indotta da quella stessa natura che impone le leggi di tutta quanta la logica. Essi poi sono suggeriti dal procedimento stesso della vita umana considerata in relazione al sapere che vuol ottenersene. Il vero utile, il vero effetto, il vero scopo inteso dalla educazione intellettuale non è ottenuto se voi non *abituate* la mente a ben assumere, a ben esaminare ed a ben raccogliere. I precetti soli non bastano: i buoni esempi non si valutano come si dee: e quand'anche venissero approvati ed ammirati, essi rimangono senza effetto quando non sono convertiti in abito. A che valgono le letture, a che le conversazioni, i viaggi, le riflessioni, quando la testa non è ben ordinata? Essa rassomiglia allora ad un cembalo scordato o ad una macchina mal congegnata; e però ne seguono sensi disarmonici e movimenti discordanti, quantunque la mano altrui dia impulsi ben intesi.

Per lo contrario quando avete preparata una testa potente, essa può divenir padrona di tutto l'umano sapere; perocchè in tutte le parti porta l'abitudine di ben impostare

gli argomenti, di esaminarli con discernimento e di conchiuderli con valore. Preparata la testa, altro non rimane ad un istruttore che dire: *leggete ed imparate*. L' erudizione formerà il campo sul quale l' industria dell' allievo da se stessa si eserciterà da poi: ciò che sobriamente apprende nel tirocinio, servir dee più a formar la ragione che ad erudire la memoria. Affinchè però quest' industria personale produca il frutto maggiore, si esige che l' ordine della materia da studiarsi sia posto sott'occhio all'allievo giusta la figliazione logica delle diverse parti del sapere, ond'egli vegga da qual punto prender debba le mosse; vuolsi che le sue cognizioni siano raccomandate ad un addentellato naturale ed alimentate dalle loro radici. Così egli vedrà in qual parte sia collocato il campo cui vuol coltivare, e quali relazioni egli sostenga nel mappamondo scientifico colle parti circostanti. Questa cautela è necessaria per non avventurare gli studi liberi (che succedono alla mente formata) ad un procedimento o travolto, o saltuario, o senza radici. Ciò volgarmente appellasi *insegnar a studiare*.

Il merito di un corso scolastico consiste principalmente nell' insegnar a studiare dopo aver resa la mente potente a farlo Avvi un tronco comune dal quale procedono i diversi corsi speciali. Con esso non si tratta di formare dotti consumati, ma bensì di preparare cervelli potenti a percorrere la carriera degli studi più necessari alla vita sociale. Qui appunto si tratta di effettuare i doveri dell' educazione intellettuale consacrata a far contrarre ottime abitudini logiche. *Poche e scelte cognizioni*, e *molto esercizio progressivo*, giusta certe norme, formano l' eccellenza di questo stadio. dell' insegnamento. Le dotte accademie, le ricche biblioteche, le frequenti dispute, i molti giornali non hanno il valore di un buon corso di ginnastica istruzione, la quale, incominciando dallo studio compendioso dell' esteriore natura, finisce in quello dell' uomo interiore Tempo verrà che l'allievo si potrà erudire nella parte positiva delle scienze e delle arti. Ora si tratta di attivare, sviluppare ed avvezzare

gli organi, per così dire, mentali, senza il perfezionamento de' quali gli ulteriori corsi non possono mai riescire proficui.

III. Ciò premesso, chiederemo a che si riducano le esigenze *ginnastiche* dell' educazione intellettuale? — Considerando la natura ed i rapporti delle cose ci sembra esigersi:

1.° Che l' istruzione sia *confacente* allo stato di sviluppamento dell' allievo, oltre di essere raccomandata ad un addentellato precedeute; 2.° Che sia *provocante* l'attenzione a quel dato genere di cognizioni che si vogliono comunicare; 3.° Che sia più *dirigente* l' opera propria dell' allievo che imperativa di limitati precetti, o passivamente ripetente una data lezione.

I limiti di quest' articolo non ci permettono di spiegare che cosa si comprenda sotto le tre qualificazioni sopra assegnate all' istruzione educante. Diremo soltanto che la qualità di *confacente* racchiude molte condizioni. Gioverà lo spiegarci. Niente esiste in un senso generale, isolato o interrotto, ma tutto esiste in un senso particolare, connesso e continuo. Per la qual cosa quei modi, i quali non si conformeranno a *tutto il complesso* di questo *stato reale*, riesciranno sempre o imperfetti o frustranei. Dunque ogni metodo dovrà essere *opportuno*, oltre di essere *dimostrativo* della data scienza od arte. Quest' opportunità debb' essere ad un tempo *logica, morale e fisica.* L' opportunità *logica* esige che le nozioni non siano prematnre e saltuarie, ma siano l'una dopo l'altra comunicate giusta quella figliazione e quel progresso col quale stanno nell'albero genealogico del sapere. L' opportunità *morale* esige che esse siano date in modo da piantarsi e rimaner nella mente degli studiosi in una maniera *chiara, durevole e proficua* alla loro destinazione. L' opportunità finalmente *fisica* consiste nell'essere *proporzionata* al grado d' intelligenza portato dallo stato necessario dell' età e dello sviluppamento della mente, ponendo soprattutto attenzione all'epoca della pubertà mentale. Senza il concorso simultaneo di queste tre opportunità, ogni metodo è frustraneo, violento e talvolta anche nocivo.

Abbiamo detto di porre soprattutto attenzione all' epoca della pubertà intellettuale. Questo punto nell'arte di educare la mente è decisivo. Niuno ignora che nell' intero moto ascendente dello spirito umauo si distinguono tre grandi periodi. Nel primo predominano i sensi: nel secoudo la fantasia: nel terzo la ragione. Ognuno di questi periodi va via via perdendosi nell' altro con quella gradazione colla quale la mezza notte raggiunge il crepuscolo; il crepuscolo raggiunge il nascere del sole, e questo ragginnge il meriggio.

Lo spirito umano, in questi tre periodi, sente, si move ed opera secondo l' impero predominante. Ma dove abbisogna di più dei soccorsi dell'arte si è nell' entrare nell'ultimo periodo; perocchè si tratta di avvezzarlo ad ordinatamente assumere, esaminare e raccogliere col ben proporre, col ben distinguere, col ben connettere e col bene esprimere. Se tu sei attento a cogliere l' istante nel quale l' uomo sente il bisogno di pensare, tu potrai meglio svolgere, attivare ed abituare il suo cervello alle funzioni logiche, e così sperare di rendere attive e valide tutte le facoltà mentali del tuo allievo. Per lo contrario se tu lasci trascorrere il tempo negl' impeti di una scorretta fantasia e nelle blandizie d' una passiva estetica, tu lasci prendere agli organi una tale disposizione di sfrenatezza o di pigrizia, la quale radicata, e convertita in abitudine, renderà fallita l' educazione.

Quando male si sviluppa la pubertà fisica, è vero o no che ne segue o la sterilità o una prole meschina? Così pure quando male si sviluppa la pubertà intellettuale, ne sorgono o ingegni sterili o produzioni meschine. Ecco in breve il perchè crediamo importante di raccomandar soprattutto di tener d' occhio l'epoca della pubertà intellettuale, perocchè dir dobbiamo *post hoc occasio calva*. Questo serva a spiegare almeno in parte quali idee noi intendiamo di abbracciare sotto la confacenza dell' istruzione educante la mente. Tralasciam di parlare delle altre due condizioni, sì perchè esse sono alquanto più note, e sì perchè non è nostra intenzione di entrare nel merito delle cose, ma solamente di suggerire un argomento da trattarsi.

IV. Riandando queste osservazioni, noi rileviamo alcuni tratti fondamentali di quella parte di logica la quale ha per oggetto proprio e primario di aiutare lo sviluppamento mentale e di atteggiarlo alle logiche operazioni nell'atto che sobriamente erudisce lo spirito. Il metodo suo richiede, come fu veduto, alcune condizioni proprie e diverse da quelle della semplice comunicazione del sapere. All'arte di educare lo spirito compete giustamente il titolo di *perfezionatrice;* perocchè essa altro non è che un modo dello stesso intellettuale perfezionamento. L'erudire, preso nel suo senso consueto, assomigliasi piuttosto ad un commercio col quale si spacciano le cognizioni a guisa di qualunque altra merce, che ad un esercizio personale onde contrarre certe abitudini.

Bello e forse nuovo divisamento sarebbe stato quello dell'egregio professore, se avesse aggiunti i principj fondamentali regolatori dell'educazione intellettuale, dimostrandoli così rigorosamente indispensabili come qualunque altra parte dell'arte logica, avvertendo di dimostrarne anche l'efficacia colla ragione e cogli esempi. Lo zelo esemplare suo ci fa sperare ch'egli accoglierà di buon grado la proposta di occuparsi di un siffatto lavoro che è altamente invocato dall'attuale civiltà, e certamente degno di occupare le indagini di qualunque illustre ingegno. Questo argomento, trattato coll'ordine, colla chiarezza e colla coscienza che primeggiano nelle opere del sig. Professore, potrebbe procacciargli certamente un merito fin qui non acquistato da verun filosofo italiano, e conciliargli la stima e la riconoscenza d'ogni uomo illuminato e dabbene.

SUPREMA ECONOMIA
DELL' UMANO SAPERE.

PARTE PRIMA

PROCEDIMENTO NATURALE DEL SAPERE UMANO

§. I.

Età e forme del sapere umano.

L' immagine del Tempo che guida per mano la Verità e ne stabilisce l' impero, forma a mio avviso, il più bello ed il più significante simbolo cui la pittura e la poesia configurar potessero per rappresentare la economia universale colla quale le dottrine tutte entro il mondo delle nazioni nascono, crescono, si propagano e si consolidano. Se l' uomo non è gratuitamente inventivo, non è nemmeno gratuitamente portato all'errore. Se la verità è una sola in tutti i secoli, non è però una sola la maniera di ravvisarla, nè la forma di annunziarla. Grezze, corpulente e ravvolte in nube sono le forme della prima età. Fantastiche, emblematiche, e quindi ad un sol tratto materiali e sfumate sono quelle della seconda. Più reali ma sconnesse, troncate e insufficienti ed arrischiate sono quelle della terza. Piene, lucide, connesse e naturalmente generate sono finalmente quelle della quarta età. Qui è finalmente dove, gettate le spoglie straniere sotto le quali dalle antecedenti generazioni fu travisata la

verità, essa si mostra allo sguardo nostro colle forme sue genuine. Allora ella apparisce piena, luminosa e trionfante. Allora collo scoprirci la sua naturale generazione, ella assicura eziandio la sua possanza. Ecco in breve le diverse forme e le vicende dello scibile umano.

Noi saremmo tentati di pronunziare che in tutto questo corso si effettua veramente una serie di metamorfosi nelle quali lo spirito umano, sospinto dagli stimoli, rattenuto dall' inerzia, e guidato dall' analogia, tende per una legge unica e graduale a soddisfare alla sua tendenza. Si può dunque figurare una vita dello scibile delle società, come si può figurare una vita politica delle medesime. Sì l'una che l' altra hanno una legge certa. Ma questa legge si effettua e si modifica collo stato di fatto geografico, economico, morale e politico delle società medesime, esistenti in un dato tempo e in un dato luogo, e con date tradizioni.

Ma parlando specialmente della economia dell' umano sapere, essa propriamente tutta e sempre si compie col comprendere complessivo del senso integrale, col distinguere discretivo del senso differenziale, sì l' uno che l' altro appropriati e diretti dall' attenzione eccitata, avvivata e sostenuta dall' interessante, prima sotto l' impero dei sensi, nel quale la natura e la fortuna fanno tutto, indi sotto quello della fantasia nel quale l' umana industria viene aggirata dalle malie di una natura travestita; e finalmente sotto quello della ragione nel quale i segni reali-ideali delle cose ridotti alla loro diretta espressione, e compendiati e tradotti di nuovo in termini maneggiabili dalla comprensione mentale, le procurano una padronanza proporzionata ai destini dell' umanità. (1)

(1) A spiegazione e supplimento di quanto ho inteso di dire in questo ristrettissimo cenno, giova consultare il mio *Discorso* intitolato: *Che cosa è la Mente sana*, riprodotto in questo volume da pag. 1 alla 55, e la mia *Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale*, pubblicata prima in Parma dalla stamperia Imperiale nel 1805, indi nella presente collezione delle Opere del Prof. Romagnosi specialmente dal §. 400 al fine.

§. II.

Metodi rispettivi degli studi umani.

Durante queste quattro età, volendo gli uomini *dar ragione* dell' essere e del fare ideabile delle cose, essi impiegarono rispettivamente un *metodo* connaturale al grado del loro attuale sviluppamento, e del corredo delle osservazioni acquisite, seguendo per altro le leggi degli stimoli e dell' inerzia e dei presentimenti delle analogie. Nella prima età si ragionò per via di fantastiche *personificazioni* assai compatte e indistinte, nelle quali si ravvisa allo scoperto il gretto istinto di trasportare tutto l' uomo fuori di se stesso, e che pon mano su tutto e stampa in cielo, in terra e negli abissi la sua figura, le sue passioni attuali, i suoi costumi e la sua industria. — Nella seconda età si ragionò per via di imitazioni geometriche finite e valutate, nelle quali si pretese riscontrare un'energia misteriosa, ed una tendenza ingenita ad essere insieme atteggiate, supponendo che queste fossero rivelazioni della causa universale. Fu questa una evoluzione dello spirito umano sopra se stesso, colla quale egli ardì attribuir alla natura leggi di vita e di armonia tratte dai rapporti di forme eterne e di certezza dimostrata. Una grande spinta allora fu data alla mente umana verso la sfera razionale, tanto coll' avvezzarla ad una stretta argomentazione, quanto col distaccare l' economia della natura da quella ' ll' uomo, e attribuire al mondo una propria personalità e possanza. — Nella terza età si ragionò per via di parità ricavate da alcune più ovvie osservazioni su qualità e leggi conosciute per esperienza, talchè ad archetipi prima immaginati furono sostituite analogie fisiche e morali applicate con premature generalità. Allora apparvero i primordi, comunque imperfetti della *filosofia fondata sull' osservazione de' fatti*, educata e resa confidente dallo studio delle funzioni logiche delle matematiche fervidamente coltivate ed

incessantemente adoperate nella precedente età. — Nella quarta età finalmente si incominciò a ragionare per via di logiche induzioni più o meno proporzionate alle osservazioni accertate, assumendo le analogie come puri presentimenti, onde incamminare le ricerche, e non per autenticare sentenze definitive. In questa età però conviene distinguere due tempi che vanno gradatamente succedendo l' uno all' altro. Nel primo si fa uso molte volte di nozioni plausibili di senso comune; ma non depurate e preparate analiticamente, e di deduzioni più discorsive che stringate. Nel secondo tempo poi si usano nozioni accertate, esplicite, e preparate prima con analitico processo; e si praticano deduzioni concatenate con logico rigore, alle quali abbia preceduta la proposta del campo intero della ricerca. Ecco in sostanza la storia di quello studio nel quale l' uomo aspira a conoscere le cose per via delle loro cagioni assegnabili, e che appellato fu col nome di *filosofia*.

§. III.

Continuità ed effetto di questo procedimento.

In questa storia si scorge a chiare note tutto il processo naturale e non interrotto della mente umana nell' intraprendere e nel progredire nello studio del mondo esteriore ed interiore. Continuo, graduale, connesso si ravvisa il suo andamento, e sottoposto sempre mai a quelle leggi che presiedono agli studi umani. Siami permesso di ripetere ciò che altrove parmi aver dimostrato. (1) Nello sviluppamento morale l' attenzione determinata dall' economia dei motivi in un essere che a bel bello si sviluppa opererà sempre in tutti i sensi possibili colla legge della *continuità*. Dunque nel dar urto ai progressi, nell' effettuarne la mossa, nell' ampliare i confini, nel volgersi e riuscire piuttosto in un

(1) *Introduzione al Diritto pubblico*, §. 412, 413.

senso che in un altro l' attentività operar deve colla legge della continuità.

Ognuno sa che alla buona riuscita delle produzioni sì fisiche che morali ricercasi la *maturità*. Ciò indica che i poteri produttivi non possono ben operare che col mezzo delle più vicine *affinità*; e però che tali poteri si debbono uniformare alla specie, alla misura e alle connessioni fra le cose antecedenti e le susseguenti. È noto che ad onta di qualunque estranea urgenza la natura rifiuta qualunque salto da noi tentato nelle fattizie nostre istituzioni.

Le affinità delle quali io parlo servono a guisa di ponti di passaggio per progredire fermamente e con buon successo. Esse nel primo periodo dello sviluppamento intellettuale consistono nelle *analogie* e nelle *concomitanze* dei fenomeni appresi, le quali per una legge misteriosa, ma certa, formano la legge delle ricordanze nostre, e prestano persino i tropi alle locuzioni. Nel periodo poi della ragionevolezza esse consistono nelle affinità *logiche*, o sia nella connessione continua dei rapporti *di ragione* fra le cose direttamente cognite precedenti, e le altre incognite che supravvengono.

Da questa legge universale e indeclinabile ne viene come risultato necessario il fatto che la mente umana va frenando l' immensa sua escursione fantastica, colla quale osava affrontare il cielo, la terra e tutto il visibile e l' invisibile, e ritratta a studiare il solo verificabile, essa procederà con un ordine nel quale gli studi fisici precederanno i morali, quelli del gusto precederanno quelli della filosofia, e se mal destre o mal intenzionate instituzioni non si attraverseranno, il progresso delle cognizioni sarà conformato al posto che ogni argomento occupa naturalmente nell' albero logico delle cognizioni.

In forza di tutta questa economia intendiamo come naturalmente si operi quella finale ed augusta metamorfosi per la quale la mente umana si sottrae dalla cieca e gretta schiavitù dei sensi, e passa alla libertà di una ragione illuminata, la quale renda l' uomo conscio di se stesso, e lo ponga

in grado di dominare la natura col secondarla. La scienza e la potenza si veggono camminare a pari passo, e l'una e l'altra ritornare sopra se stesse mediante il deposito dei lumi e delle pratiche conservate dalle stabili umane congregazioni. Così si comunica ad ogni età e ad ogni individuo il patrimonio ereditario di una sempre crescente potenza intellettuale e fisica, per cui alla perfine un giorno dell' ultima età equivale a molti secoli delle precedenti.

§. IV.

Similarità di queste età e di questo procedimento nelle famiglie e nelle nazioni.

Il tipo di questa economia sta giornalmente sotto dei nostri occhi nelle varie età degli individui umani che nascono e crescono in seno delle civili associazioni. Studiando i caratteri morali delle varia età di questi individui, e seguendone le fasi successive, noi ricaviamo l'emblema di ciò che fu fatto e si farà nel mondo delle nazioni. Sortendo poi dalle nostre case e dalle nostre città, e scorrendo il globo, senza dimenticare le memorie passate, come veggiamo la fanciullezza, l'adolescenza, la gioventù e la virilità esistere contemporaneamente nelle famiglie private, così pure veggiamo queste stesse età esistere tuttavia nella grande famiglia del genere umano.

§. V.

Economia della natura nel far nascere e conservare le dottrine.

L'andamento della filosofia elaborata nel segreto della meditazione da alcuni di eminente ingegno non è punto diverso da quello della coltura intellettuale che viene effettuata nell' universo mondo delle nazioni. Ponendo attenzione al carattere ideale delle opinioni, e seguendone le

filiazioni, sia inventive, sia tradizionali, noi ci accorgiamo che le stesse leggi presiedono ai progressi tanto dei pensatori quanto delle genti. Ma qui conviene tener conto dell'impero, dell'autorità e della credenza che si frappone nei reali progressi dello spirito umano. Le scuole e le sette sono figlie di quest'impero, al quale si mescolano peraltro sempre i tentativi d'un qualche pensatore indipendente. Talvolta si combatte colla scorta dell'autorità di un dato maestro, e talvolta con quella della osservazione o della dialettica. Colla tradizione dell'autorità ricevuta si conservano le dottrine: colla disputa si depurano e si fanno progredire. Senza la prima sarebbe perduta ogni invenzione o annientata ad ogni soffio di controversia. Senza la seconda non si potrebbe mai giungere a nulla di adeguato allo scibile a cui l'uomo deve e può giungere.

Ma in questo magistero della natura noi ravvisiamo sempre che da un tutto compatto, confuso e fantastico si passa gradualmente a divisioni sviluppate, distinte e razionali, le quali venendo indi recapitolate, compendiate e tradotte in certi simboli formano la ricchezza depurata ad uso dello spirito umano.

§. VI.

Similarità e connessione fra il Mondo esteriore e l'interiore.

Se poi dalla vista di ciò che si fa nella parte visibile del mondo delle nazioni, noi rivolgiamo la nostra attenzione alla parte invisibile di questo stesso mondo, noi siamo colpiti da una meravigliosa *similarità* fra le leggi che presiedono sì all'una che all'altra parte. A chi sa cogliere i tratti delle cose secondo i punti magistrali di vista, risulta che ciò che avviene visibilmente nel mondo esteriore delle nazioni, rappresenta in una scala più grande ciò che si effettua nel circolo ristretto del mondo interiore dell'uomo successivamente istruito; talchè lo studio di fatto dell'esteriore ti

segna analogicamente le particolarità dell'interiore, e viceversa lo studio di ragione dell'interiore, ti suggerisce le cause assegnabili dell'esteriore. Questi due mondi poi sono fra di loro posti in comunicazione e stretti in alleanza, mediante il potentissimo sussidio dei segni sensibili associati alle idee delle qualità, delle quantità, dei valori delle cose e degli umani pensieri. Immensa allora si svela la possanza umana, perocchè in qualche guisa ella rende mobile ciò che è immobile, fisso ciò che è fugace, visibile ciò che è invisibile, diviso ciò che è unito, vicino ciò che è lontano, moderno ciò che è antico, di modo che gli spazi e i tempi e le esistenze sembrano padroneggiati dalla umana industria.

Quest'ultimo stato dell'umana possanza prodotto dal coltivare l'intelligenza, non è che il tardo frutto dei secoli che trascorsero in una società vivente, in una stabile e sicura comunione, e però il tipo di questo stato non si ritrova fuorchè nell'uomo addottrinato giunto ad una colta maturità. La memoria sta all'uomo come le stabili società stanno alle generazioni Le metamorfosi della mente sana di un individuo, le produzioni successive della sua attività, le spoglie or compatte, ora larvate ed ora disceverate dei pensieri, i tentativi prima casuali, indi assicurati della sua industria, si raccolgono nelle rappresentazioni dei giorni andati, come quelle delle generazioni si leggono negli annali dei secoli trascorsi. La pienezza dei tempi si verifica allora tanto nell'uomo quanto nel consorzio a cui appartiene, perocchè era impossibile nel breve giro della di lui vita individuale che per se solo giungere potesse a tanta altezza.

§. VII.

Dei fattori esterni e dei loro impulsi alla scoperta del vero.

Dalla considerazione dei fenomeni, passando a quella delle esterne *potenze concorrenti* e *del loro magistero*, che cosa troviamo noi? — Se da una parte egli è vero che in

tutta la mentale economia i concetti umani si veggono risultare dall'antagonismo tra la forza provocante della curiosità mossa da qualsiasi bisogno, e la forza ricalcitrante alla posata meditazione, talchè il pensiero scientifico sorga dall'azione degli stimoli e dell' inerzia; dall' altra parte egli è pur vero che la mente umana spesso non procede per retta via verso quell' opinato unico ed incommutabile, al quale ogni uomo tende incessantemente. I traviamenti dell'errore, come quelli delle passioni accompagnano mai sempre la vita intellettuale, come affliggono incessantemente la vita morale. In ambidue si vuole un bene sentito, e lo si vuole per un impulso imperioso, costante, universale; ma come mai avviene che a fronte dei traviamenti la natura vi conduca nel retto cammino, ed a bel bello avvicini viepiù gli umani al vero scientifico? Il procedimento che noi diciamo ordinato è una nozione speculativa pari a quella del bello ideale, la quale ci può servire di norma nella nostra mentale industria. Ora si domanda quali vie e mezzi impieghi la natura nel condurci nello studio del vero e nel raccoglierne i frutti?

Come la natura volle che la mente *originante* lo scibile risultasse in ogni individuo mediante il concorso e il sociale *sussidio* dei vari sensi, così pure volle che la mente *perfezionante* di questo scibile risultasse negli individui e nelle nazioni mediante il concorso ed il sociale sussidio della stabile *convivenza*. Senza dimenticare le maniere più rimote colle quali la natura amministra il tirocinio della mente umana, e senza parlare per ora delle cognizioni di una fisica e mora' . utilità, nella quale il falso reagisce con risoluto flagello, e ristringendo invece la domanda sulle opinioni che diconsi speculative, noi veggiamo in tutti i secoli ed in tutti i paesi che la natura a fianco dell'opinione fece sorgere la disputa; a fianco della sentenza definitiva fece sorgere il dubbio motivato; a fianco dei pregiudizi fece sorgere la critica. Colla lotta impegnata fra queste potenze esercitata in seno alla stabile convivenza, e col regime supremo ed

irrivelato, col quale da una parte opera nel corso dei secoli la conservazione e la riproduzione della stessa specie umana, e dall'altra infonde lo stesso senso razionale e morale comune, colla varietà degli ingegni e delle inclinazioni, la natura fa procedere la mente umana, la quale ogni dì più va deponendo le spoglie di una torbida e cangiante fantasia, ed a pari passo acquistando que' purgati e ben composti monogrammi che formano il compendio dello scibile umano. Con questi monogrammi conosciuti sotto il nome di *nozioni* e di *principj* nasce una seconda rappresentazione dello stato delle cose appropriata all'umana comprensione, per cui l'uomo si trova aver sotto la sua mano tante leve, per le quali far servire la natura entro la sfera della sua potenza. Persuadiamoci di una grande verità: la nostra scienza non consiste nel conoscere le cose, ma nel conoscere *ciò che vogliamo sapere* nelle cose. Non è l'oggetto materiale, ma il logico quello che costituisce l'argomento di ogni scienza, come l'*uso* destinato è ciò che forma l'oggetto di ogni arte.

Volendo quindi compendiosamente rispondere per quali vie e mezzi la natura conduca al conseguimento delle filosofiche verità, noi dir dobbiamo venir ciò fatto per mezzo di una *razionale stenografia*, preparata da una curiosità individuale, dibattuta in contraddittorio nella convivenza sociale, ed autenticata dal comune consenso. Io uso il nome di stenografia, perocchè non posso considerare le sensazioni, che come segni naturali delle cose, sia interiori, sia esteriori presentate alla mente, la quale non può oltre procedere, e sente per segni persino la propria energia. La mente umana è obbligata, e naturalmente condotta a compendiare questi segni a modo delle stenografie (1). In questa operazione sol possibile mediante i vocaboli, la mente richiama i tratti più o meno comuni di questi segni reali: e siccome l'estrazione di questi tratti fu fatta per un rilievo di identità

(1) Il perchè l'ho spiegato nel §. 30 della detta *Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale.*

e di diversità dell'essere e del fare ideabile delle cose, per quanto si suppone motivato sul vero, così a questa specie di stenografia fu dato l' epiteto di *razionale.*

§. VIII.

Espressione ultima dello scibile umano secondo il suo naturale procedimento.

Io riduco la somma delle cose a questa stenografia, perocchè colla ristretta nostra comprensione a fronte di una natura infinita, lo scibile da noi posseduto, e del quale possiamo veramente usare, consiste in questi monogrammi fabbricati colle leggi razionali, come è notorio. Nel comporre questi monogrammi egli è quasi sempre avvenuto che da principio la mente umana s' incammina a dovere; nel mezzo si smarrisce, e finalmente ritorna sulla buona strada. Tutta la storia attesta costantemente questo andamento. Il primo incominciamento appartiene al senso complesso col quale s' intraprende l' esame; e però questo primo studio viene, dirò così, padroneggiato dalla natura, la quale sebben confusamente, somministra le sue inspirazioni complete. Il traviamento appartiene alla ragione, o di veduta parziale, o di assunto illusorio, o di credenza non ben fondata della mente, che fidando di se stessa ed impaziente a pronunciare risolutamente sul tutto, trascorre ai giudizi incompetenti; il ritorno finalmente appartiene alla ragione meglio informata dal concorso e dalla discussione della civile convivenza, donde invalse il proverbio: *plus vident oculi quam oculus.*

In questa maniera il tempo diventa padre della verità e trionfatore dell' errore. Questa consolante economia della natura fu anche simboleggiata e costantemente riprodotta in tutte le antiche teosofie. Ivi veggiamo tutti e tre questi periodi rappresentati in un dato primordiale ordinamento, al quale succede un combattimento fra il buon genio della

luce e il mal genio delle tenebre, il quale finalmente finisce col trionfo del buon genio.

§. IX.

Legge di opportunità nelle opinioni umane.

Fu detto da taluni che la verità si può somigliare alla linea retta che è una sola; e l'errore alla curva che varia all'infinito. Ciò può essere speculativamente, ma non istoricamente vero. Ogni errore come ogni verità è un giudizio determinato, il quale fra tanti altri possibili riconosce una causa sua particolare, talchè essi sono altrettanti frutti di stagione. Più ancora: l'errore di buona fede in una mente sana si può considerare come un tentativo frustrato a cogliere la verità. La tendenza al vero è sempre la medesima, e sempre costante e sempre invincibile. L'umana fallibilità non è, propriamente parlando, una tendenza al falso, ma solamente un modo di giudicare con dati incompetenti. Questo giudizio viene eseguito mediante quel poco di vero parziale, al quale si pone attenzione, e che captiva l'assenso nostro.

Quanto poi alla comparsa ed alla durata delle umane opinioni, si può dire che tanto gli errori quanto le verità vanno soggetti alla legge suprema dell'*opportunità*, la quale altro in sostanza non è fuorchè la necessità stessa operante nel tempo e per il tempo. Le cagioni che inducono queste necessità si riscontrano appunto tanto nelle circostanze che presiedono ai diversi periodi dell'intellettuale perfezionamento, quanto nelle particolarità nelle quali le genti e gli uomini si trovano situati. Così ogni stadio della vita delle genti e degli individui deve avere le sue date opinioni o vere o false; ed un secolo deve servire di correttore all'altro. Al di là sta quel punto nel quale la mente trova i due confini dell'indiscernibile e dell'impenetrabile, i quali ci comandano un'ignoranza necessaria. Entro questi limiti lo

spirito nostro tende a riposare su quel finito certo, verso il quale egli è tratto con una spinta invincibile.

§. X.

Attitudini, produzioni e conservazione del sapere umano nella più alta civiltà.

Il progredire entro questi limiti è opera della natura madre dell'arte, la quale di nuovo si ripiega sulla natura, e da lei riceve le sue impulsioni, le sue attitudini, e perfino il ripartimento delle diverse fatture nella grand'opera dell'Umano Sapere. Ma ciò non viene reso manifesto, fuorchè nello stato di quella civiltà, la quale si esercita anche colle comunicazioni e coll'opera unita delle genti. Dalla simultanea coltura partecipata col commercio tanto fra gl'intelligenti dello stesso paese e nel seno del pubblico della stessa nazione, quanto fra popolo e popolo, risulta una società di studi fra le genti ed una solidale istruzione. Se a niun uomo e a niun popolo in particolare fu arrogato il patrimonio esclusivo dello scibile, ciò non ostante a tutti fu dato il diritto di goderne per intiero mediante il capitale e l'industria impiegati da ognuno nella letteraria repubblica. La natura stessa col ripartimento delle attitudini, assegna ad ogni popolo la parte di lavoro cui deve contribuire. La sovrabbondanza nella produzione ed il risparmio nella conservazione risaltano qui nell'economia della natura, perocchè tutto ciò che non racchiude la solidità del vero ed il pregio dell'utile, vien percosso dall'onda possente del tempo, e risommerso nel caos e nella oblivione. Così non si trasmettono e non si conservano fuorchè i prodotti di un'utilità reale, la quale perciò stesso suppone il vero. Dal complesso delle genti si ritorna a grandi tratti all'individuo che illumina le molte genti e i molti uomini, e li fa tutti progredire per diverse maniere in un dato ramo dell'umano sapere. Se la natura compartì a tutti il senso comune, a pochi l'ingegno, a pochissimi il genio, ella divise anche le

attitudini di questo Genio, talchè ad alcuni attribuì quello delle arti belle; ad altri quello della fisica divinazione; ad altri quello della morale, ec.; ed in queste diverse classi suddivise ancora le sue vocazioni, le quali nel crescere e nel diramarsi del grand' albero del sapere umano si manifestano visibilmente. Oltre poi le attitudini la natura amministrò le cause produttrici, in modo che computando tutte quelle che sono necessarie a far nascere un genio di primo ordine, noi non ci meravigliamo più come essi sieno tanto rari; ma che pur sorgano nei grandi intervalli coi quali si presentano nel mondo. — Anche qui giustifichiamo e ringraziamo l'economia della natura, perocchè una sola face basta ad illuminar molti uomini, come un sole unico ad illuminare molti mondi. Sorto un genio di primo ordine, il grande affare consiste nel conservare la face che egli piantò entro il mondo scientifico, lochè non vien fatto che colla opportunità della sua comparsa, prodotta dalla pienezza rispettiva de' tempi, o per dirlo senza metafore, dallo sviluppamento e dal patrimonio acquisito scientifico.

Con questi modi il tempo produce e conserva le vere ricchezze dell' umano sapere. Così egli ne diventa padre e garante in presente ed in futuro. Così in mezzo all'oscura tempesta delle dispute e delle soperchierie spande il raggio vivificante della speranza emanato da quel sole nel quale si asconde la formola suprema di quella economia, parte della quale vien rivelata tanto nelle condizioni e nelle tendenze della mente sana, quanto nelle diverse vicende dell'umano sapere.

§. XI.

Come vengano regolati naturalmente gli studi, e ripartitone il frutto nella più alta civiltà.

Oltre le qualità mentali e le inclinazioni dei diversi popoli della terra, noi non possiamo spingere la ricerca sulle attitudini intellettuali e morali concorrenti a produrre

l'umano sapere. Oltre il commercio delle produzioni scientifiche di questi popoli, noi non possiamo estendere il mutuo insegnamento delle nazioni. Oltre la legge della conservazione e della distruzione delle dottrine operata dalla possanza del tempo non possiamo guarentire la durata del sapere umano. Che cosa dunque ci rimane ancora ad osservare circa il naturale procedimento di questo sapere considerato nel suo andamento in seno delle viventi società? Noi abbiamo bensì veduto in quale guisa venga stabilita la *concorrenza* e l'*autorità* di questo umano sapere, ed a quali minimi termini esso venga ridotto per essere adatto agli usi umani; ma noi non abbiamo veduto ancora come la natura proceda nel *regolare gli studi*, e come *ne ripartisca il frutto*. Ora per soddisfare a questa ricerca, io osservo che il sapere umano viene creato mediante la divisione delle attitudini e dei lavori degli uomini e delle nazioni. Dico mediante la divisione, perocchè chiaramente veggiamo che le diverse capitali produzioni non appartengono nè ad un sol uomo nè ad una sola nazione. Il processo per altro col quale nascono le dottrine nel più elevato mentale incivilimento è tale, che in certa guisa rappresenta quella primitiva possanza ed economia mentale di ogni individuo (vedi sopra §. I,), come trasfusa in tutto il corpo della società, di modo che ogni uomo pare ridotto a non possedere che una minima frazione del sapere complessivo, nel mentre pure che a pari passo colla comunione sociale acquista tutta la possanza di quel sapere che a lui era impossibile di raggiungere. Io mi spiego.

Fu detto che gli estremi si toccano senza confondersi. Ma allorchè questi estremi furono raggiunti, seguendo quei vincoli che realmente collegano le reali cognizioni, allora dir si può che l'oggetto proposto fu adequatamente compreso. Nel far ciò la natura impiega un magistero, il quale nell'atto che sembra soverchiare le forze della mente di oguuno, limita le occupazioni di ogni individuo; e nel mentre che fa l'uno e l'altro, amplifica realmente la possanza scientifica di ognuno. E per verità collo studio della

natura sì visibile che invisibile cresce il corpo delle dottrine, di modo che la vita di un sol uomo basta appena a coglierne un sol ramo. Coll' innoltrarsi della civiltà le professioni ed i lavori si dividono al segno, che l'occupazione su di un solo esige tutto un uomo. Una frazione dunque sempre minore di dottrine e d'industria può essere via via posseduta, talchè di fatto nasce un ripartimento delle diverse cognizioni ed arti sopra ogni individuo, nel mentre che si accresce prodigiosamente la massa delle scienze e delle arti. Ma dall' altra parte abbisognando ognuno dei lumi e dei servigi altrui, ritrova un pronto sussidio, e ne ritrae tali servigi, che a qualsiasi regnante sulle rozze popolazioni non sarebbe giammai possibile di ottenere.

Qui però convien por mente ad una speciale dispensazione della natura, la quale rendesi vieppiù manifesta dopo i progressi della filosofia sì fisica che morale. È più che noto che a proporzione che le scienze crescono, divengono alcune di esse per se stesse arcane all' uomo volgare. Senza alcun divieto viene operata dalla stessa natura questa separazione tra la volgare e la elaborata filosofia. Alla volgare compartì il velo delle analogie; alla elaborata le rivelazioni della ragione. Fra queste due parti la natura non chiuse il passaggio, ma lo rese sol praticabile a chi con forte e costante insistenza vuol passare dall' una all' altra. Essa però lo rese viepiù angusto e più difficile a proporzione che si allontana dall' ingresso suo. Se più arduo e più mirabile divien il sapere, egli è nello stesso tempo tanto meno necessario alla vita comune delle genti.

Con tutti questi modi la possanza mentale dell' uomo sociale viene ampliata al massimo suo segno, e quella della cieca fortuna vien ristretta entro i suoi più angusti confini. Con questo magistero l'uomo soddisfa alle varie istanze della natura, la quale esigendo moltiplici e variate cognizioni pei bisogni degli uomini e delle nazioni fa pur nascere ogni giorno uomini e genti dotati di varia attitudine di ingegno e di industria. E qui in una scala più grande si presentano le stabili attitudini intellettuali che distinguono le

diverse nazioni, e danno loro un carattere proprio e specifico. Incominciando dalle famiglie che compongono una data nazione, noi riscontriamo attitudini diverse, ma sempre più o meno atteggiate dalla domestica educazione. Passando dalla famiglia a tutta la congregazione nazionale di nuovo s' incontrano altre attitudini, modificate da una data sociale convivenza e dal genere di vita esercitato Sortendo finalmente dal grembo della nazione, e scorrendo le parti diverse della terra si incontrano altre attitudini nazionali conformi alla somma delle circostanze fisiche, morali e politiche predominanti. Queste naturali distinte e variate attitudini assumono necessariamente l' impronta del secolo, talchè ognuno nella sua specie subisce la sua metamorfosi, e segna il carattere della rispettiva età. Ma tutte queste varietà di attitudini e di abitudini si ravvisano accoppiate ad una grande unità, la quale forma il carattere essenziale e proprio della mente umana.

Nella considerazione di questa unità accoppiata con queste varietà è necessario di porre attenzione alla forza ed alla direzione suprema dell' interessante per dar ragione dei caratteri e del procedimento del sapere umano, il quale fra milioni di forme diverse speculativamente escogitabili si manifesta con dati modi e con determinate leggi. In forza appunto di questo interessante, l' attenzione degli uomini e delle genti si occupa piuttosto di certi oggetti che di certi altri. Questi oggetti così prescelti sono altrettanti temi proposti dalla natura stessa alla meditazione della mente umana. Così la natura dapprima propone gli argomenti dello scibile, sprona a studiarli; ne conserva le migliori nozioni; e di secolo in secolo facendo passare le generazioni per diverse classi di studi, le innalza a quella sfera di sapere che forma la maturità intellettuale e morale del mondo delle nazioni.

XII.

Studio dei fondamenti della ragione e dell'autorità.

In questa maturità, quali sono le guarentigie che visibilmente si presentano del sapere umano? Noi veggiamo bensì come la natura ne prepara e ne conservi il lavoro. Noi ammiriamo quella provvidenza colla quale successivamente limitando gli studi particolari, li rende viepiù fecondi di produzioni perchè proporzionati, sia alla ristretta attività di ognuno, sia alle attitudini proprie di lui. Ma veggiamo nello stesso tempo che ogni classe di dotti e indotti pei rami non coltivati o pei fatti non esperimentati da lei deve confidare sull'autorità degli altri, di modo che la credenza sì dei fatti che delle dottrine riesce reciprocamente fiduciaria. In questo stato di cose quali saranno le guarentigie dell'umano sapere? — Se potessimo aver la certezza che l'arte di osservare e di pensare perfezionata giungere possa ad una certezza indubitata, noi potremmo sperare che presto o tardi l'autorità possa rispettivamente valere quanto la dimostrazione, perchè ogni indagatore di buona fede ha lo stesso interesse di riposare su di un finito certo, e però fidarci potremmo di ogni altro come di noi medesimi, semprechè libera sia la discussione, e comune sia il consenso dato alla dimostrazione. Ora si domanda se noi nutrir possiamo codesta speranza?

Ecco il gran problema dalla soluzione del quale dipende la prima ed essenzial guarentigia non della produzione e della conservazione delle ricchezze nostre mentali, ma del loro *intrinseco valore*, e *della loro reale ed effettiva potenza* sulla natura tutta esteriore ed interiore. Ecco il titolo comune, il quale a guisa di carta fondamentale deve accreditare le genuine e solenni sentenze della scientifica autorità. Fino dai primordi di una filosofia che incominciò a ragionare non in via di imitazioni, ma di accertate induzioni fu eccitata la questione nella quale si trattava di sapere se le

umane cognizioni abbiano una base *reale ferma* e *dimostrabile*, o se per un fatale destino la mente umana sia condannata a subire sempre le vicende di sempre mutabili opinioni. A questa quistione la natura rispose colla forza dei fatti positivi, e colle induzioni evidenti e necessarie, talchè al Tribunale stesso dell'intima coscienza di ognuno, ella giustificò la sua economia. Un esempio lo abbiamo nelle matematiche, nelle quali il certo ed il vero si immedesimano, perocchè il certo non è che un sì ed un no indubitato, ed il vero che un sì ed un no indubitabile.

E qui si disserra la legge fondamentale per la quale l'arte del certo e del vero forma parte dell'economia stessa della natura. Se ella per un'azione recondita della realità infuse un'invincibile tendenza al vero; se nel regime suo di fatto l'opinione erronea e l'opinione vera si mescolano negli umani giudizi, come le virtù ed i vizi si mescolano nelle umane azioni; se per conseguenza posta la verità come scopo, conviene scartare l'errore e stabilire i mezzi onde ottenere accertate ed utili produzioni, noi dopo profondo esame giungiamo a scoprire aver la natura stabilito impulsi e somministrati i mezzi da noi desiderati. Allora l'opinione si presenta come il palladio dell'umanità, al quale se la forza delle circostanze prestò dapprima forme ed impero mutabili, finalmente si annunzia col corredo dell'invitta dimostrazione.

§. XIII.

Della Protologia.

Finchè lo spirito umano si studia di conoscere le cose per via delle lorocagioni assegnabili, egli non è che spettatore curioso della natura rivelata. Ma quando egli distoglie l'occhio dagli oggetti contemplati, e domanda se possa egli conoscere le cose in una maniera indubitabile, egli allora abbandona il campo della filosofia ed entra in quello del criterio di verità. Egli sa di avere a fronte l'autorità del

senso comune, ma ciò non ostante egli si vuol riportare all' interiore oracolo di una invincibile coscienza. Egli ama di credere ai suoi simili, ma egli pur ama di non dover diffidar di loro quando saranno liberamente concordi, e che il tempo avrà per una specie di prescrizione autenticata questa concordia. Se egli non vuol vendere gratuitamente la sua credenza, egli non fa che seguire il comando stesso di quella natura che decretò il trionfo della verità anche nell'opinione de' figli suoi, e ne vuole il culto unanime pel miglior essere medesimo di questi suoi figli. Ma con questo appello dall' autorità alla ragione; con questa provocazione dai giudicati accreditati ai giudicati dimostrati, si esce realmente dal campo della filosofia e si entra in quello della *competenza giudicante* della mente umana. Qui si domanda prima di tutto se ella possa o no arrogarsi il diritto di sindacare le opinioni accreditate, e più alto salendo si domandò se il suo certo assoluto debba equivalere ad un opinato finito ed incommutabile. Qui dunque la questione non è più di *merito*, ma di *competenza*. Essa non cade più sulla funzione ma sul *potere*. Ma siccome dalla competenza o dall' incompetenza deriva la validità della decisione di merito, così dalla risposta penderà la sorte del valor logico dello scibile intiero. Qui dunque si tratta del principio dei principj: qui si tratta di una dottrina originante il valor reale del sapere umano: qui si tratta della forza centrale di tutti i sistemi, la quale presta a loro un valor logico, dando possanza all' uomo. Con ragione pertanto Bacone e Cartesio appellarono questa dottrina col nome di *filosofia prima*: Fichte la denominò *scienza delle scienze*; ed altri forse più esattamente la chiamarono col nome di Protologia, perocchè con lei nulla si impara delle cose del mondo interiore od esteriore, ma solo si accerta la *facoltà di sapere*. L'autorità dei sensi e l' autorità dell' intelletto costituiscono le parti massime della competenza giudicante nostra, e però formano gli oggetti capitali della Protologia.

Ma come stabilire questa duplice autorità relativa alla personalità individua dell'essere misto umano, senza un

supremo oracolo di ragione che la avvalori? Questo supremo oracolo è necessariamente un principio primo di ragione costituente, che denominar si deve *protologico*. Ecco quindi una scienza che tanto pel suo oggetto quanto pel suo mezzo di dimostrazione assume meritamente il nome di Protologia.

Tutto il valor logico, tutta la possanza dimostrabile del sapere umano dipende da questa protologia. Con lei si stabiliscono i titoli autorevoli dell'umana ragione: con lei si dissipano gli errori accreditati: con lei si estinguono e si prevengono le controversie: con lei si giustificano le confuse inspirazioni del senso comune: con lei finalmente si ammira la provvidenza occulta delle analogie. La forza del vero allora apparisce come forza reale di quel gran tutto entro il quale l'essere umano si trova ordinato. Il suo possesso non è più una speculazione alla quale manchi il fatto, o almeno manchi il modo di assicurarlo: il suo desiderio non è più frustrato; ma nello stesso tempo il suo primo acquisto diventa sol premio di un forte e perseverante volere di un genio risoluto e coraggioso. L'entusiasmo pel vero è tutto opera della natura. L'eroismo quindi a conquistarlo è una virtù da lei inspirata. La protologia mostra la natura sapiente nei suoi suggerimenti, ed aliena dal deludere le nostre aspettative.

§. XIV.

Frutti dello studio della protologia nella più alta civiltà.

Nell'economia della natura questa protologia apparisce come una tarda produzione, sì perchè esige preparazioni che solo il tempo può somministrare, e sì perchè in una immatura età riescirebbe o inopportuna o non degnamente apprezzata. Nell'andamento degli studi umani havvi un tempo nel quale gli uomini riposano sull'autorità altrui: un

altro tempo nel quale si confidano nelle forze presunte della ragione: un altro tempo finalmente nel quale vogliono assicurarsi dell' esistenza e della possanza di queste forze. Quando sieno giunti a verificare le desiderate guarentigie tutto ottiene il suo valore, la sua stima, ed il suo uso convenevole. Allora all' autorità si presta la dovuta fede; all' induzione si assegna il suo legittimo fondamento, ed alla coscienza si attribuisce la sua competente autorità. Allora gli uomini riveggono tutti i rami dell' umano sapere, e ne vanno giudicando ogni parte. Allora approvano ciò che sta in armonia col tutto fondamentale, e regge alla forza della dimostrazione. In questa rivista si studiano di cogliere le grandi leggi che presiedettero alle vicende dell' umano sapere, e ne produssero effettivamente il nascimento, i progressi, le pause e le depravazioni. Le vive e le morte opinioni vengono chiamate a sindacato, e giudicate con quella imparzialità e con quella indulgenza che deriva dall' amor del vero e della umanità. Ai nomi ingiustamente depressi o denigrati viene decretato il dovuto onore. Ai malamente celebrati o vien tolta una lode surretta, o vengono segnati colla riprovazione.

In questo sindacato esaminando il retto o storto opinare, e tentando d' indovinarne il perchè, la mente giudicante trae utilissime lezioni, non solamente per mostrare esempi da imitarsi e da sfuggirsi, ma eziandio per cogliere le cagioni o perpetue o temporanee delle umane opinioni. Ciò che si è fatto, ciò che si può fare, e ciò che si deve fare negli studi umani, viene così assoggettato ad una grande teoria risultante dalla storia e dalla ragione, e per tale maniera la dottrina della mente sana viene creata in tutta la sua pienezza.

Forse arrischiata apparirà questa mia escursione in seno dell' avvenire, onde compiere il prospetto del procedimento naturale dell' umano sapere: ma questo tentativo fu motivato dalla forza dei rapporti di un saper ragionato, la di cui tendenza di già traspira nella nuova era recentemente incominciata. Se si trattasse di annunziare quali saranno le

future scoperte, io accordo che temeraria e folle sarebbe stata la mia predizione. Ma qui io non parlo di scoperte future, ma solamente della potenza e dell'arte di osservare e di ragionare, la quale ridotta a pratica dovrà naturalmente procedere nella guisa sopra descritta. Questa pratica nella pienezza dei tempi non può mancare, e ciò specialmente dopo tanti e tanti sperimenti altrimenti tentati cou esito infelice, o seuza frutto.

§. XV.

Articolo primario per la guarentigia di tutto l'umano sapere.

Se a tutto quello che ho scritto fin qui *sta sotto* una positiva realità di cose e di cagioni sì interne che esterne, quali saranno le conseguenze che ne deriveranno? Che tanto le produzioni quanto il procedimento descritto dell'umano sapere formano la vera storia naturale della mente sana. In questa storia si espone un grande fatto dell'economia suprema della natura. Ma questo fatto non è isolato: questo fatto non è di creazione, ma di cooperazione umana, benchè venga effettuato dagli uomini entro il mondo delle nazioni, e colle indispensabili condizioni dei luoghi e dei tempi.

La teoria dunque della mente sana, se è teoria semplice ed originaria pell'uomo che brama conoscere se stesso, essa, rispetto alla natura, è una teoria complessa e di un ordine collettivo nel quale l'umano viene distaccato sol per un'astrazione, perocchè realmente le leggi di quest'ordine formano una parte integrante del grande ordine dell'universo, e da questo traggono le loro forme, il loro vigore e la loro stabilità. Il *principio della dipendenza del sapere umano dal commercio delle cose e delle persone esteriori è principio di causalità e di realità ad un sol tratto.* Fra l'essere o non essere Autori originari spontanei, ed indipendenti dal saper nostro, non vi è mezzo. Escluso il primo

partito ne risulta necessariamente il secondo. Ma risultando indubitatamente il secondo, quale campo si apre alla teoria? — Noi veggiamo da una parte spiegarsi sotto al pensiero tutta la realità dell'universo, quantunque nol conosciamo che per via dei segni reali somministrati alla mente nostra, e dall' altro canto veggiamo l'impero della natura tutta vicina e lontana di cui formiamo parte.

Se non possiamo indovinare le prime funzioni ed il fondamentale ordinamento di questa natura, pure dobbiamo conchiudere che fino a tanto che questo ordinamento incognito starà come realmente è, ne dovranno sempre derivare i competenti effetti. Il principio di contradizione che si applica all' essere, si applica pure al fare delle cose: e ciò con tanto più di rigore quanto più è manifesto, che semplice ed indivisibile si è ogni conseguenza delle forze operanti in qualunque azione reale necessariamente individuale come semplice ed indivisibile si è ogni conseguenza matematica. Il principio di causalità *speculativa* viene così convertito in principio di causalità *positiva*, e se ci manca il modo di applicarlo in particolare, ciò non ostante sussiste la massima generale, supposto un dato ordinamento positivo comunque incognito per i suoi congegni e non per la sua esistenza.

Più ancora, salendo al supremo magistero della natura, noi scuopriamo che l' uffizio di *condurre* la mente umana alla cognizione delle cause fu bensì affidato all' analogia, ma l' uffizio di *accertarle* fu imposto al discernimento. Parimenti la conservazione e la riproduzione fisica umana fu bensì *commessa* al piacere, ma fu *data in guardia* al dolore. Meditate su queste leggi, studiatene il nesso, la forza e l' unione con tutta la natura vivente, e ditemi se senza un ordinamento fondamentale corrispondente si possano verificare? Dato poi questo ordinamento ne seguono certamente i dati effetti e non i dati altri, come dati gl' impulsi composti, ne segue il movimento medio. La questione adunque della catena delle cose dell' universo non può essere questione nè di fatto nè di ragione, ma solamente una que-

stione di posizione immaginaria nella quale si tratti di sapere se la costruzione fondamentale sia o no positivamente mutabile, e posto che sia mutabile, quando essere lo possa. Questione inutile, questione insolubile in filosofia è questa. Io dico anche fuor di proposito, perocchè ciò che saper vogliamo è l' ordine *positivo* e non il metafisicamente escogitabile; e però domandiamo le leggi del di lui agire come di quelle di un orologio destinato ad uso nostro.

Ma io non voglio qui anticipare in via di dogmatica sentenza un principio possente e sommo delle guarentigie del sapere e del potere esteriore umano. Mi basta ora di far osservare che tutte le forme, tutti i motori, tutte le vicende, in breve tutta l' economia del procedimento dell' umano sapere fin qui espresso, consta almeno come *apparenza di fatto*. Ciò a me basta per ora in via di prenozione diretta a ricercare le guarentigie del sapere umano in relazione alla mente sana. Dico in relazione alla mente sana, e non in via di assoluta e indefinita speculazione, nella quale piacesse considerare la mente umana soggetta ad un altro ordinamento di cose, cui non possiamo dimostrare nè realmente possibile, nè realmente impossibile. Io non mi credo permesso di usurparmi il posto di un Dio, per far le parti di un visionario.

FINE DELLA PARTE PRIMA.

PARTE SECONDA

STATO MODERNO DELLA FILOSOFIA MENTALE E DELLA PROTOLOGIA.

§. XVI.

Confini odierni della filosofia del pensiero.

Io credo piuttosto che noi dobbiamo rivolgere tutta la nostra attenzione ad uno studio il quale pare in oggi trattenuto in un embrione, dal quale potrebbe omai uscire. Lo studio della natura esteriore, il quale suole ordinariamente nella filosofia induttiva precedere lo studio della natura interiore e morale, pare aver fatto progressi degni della maturità della ragione: ma quello dell'uomo interiore, in quale stato si trova egli in oggi? — Non volendo tener conto di certe esaltazioni che non appartengono alla mente sana, e parlando delle accreditate e più feconde dottrine, parmi che la filosofia del pensiero non abbia ancor fatto que' progressi, i quali si potevano attendere dalle acquistate cognizioni, ed anzi parmi che a lei manchi ancora la migliore e la massima sua parte, e questa si è la vera *storia naturale* e filosofica colla quale nelle diverse età delle società si generano le cognizioni e si modificano le passioni.

Ma dall'altra parte, come nel mondo esteriore, non popoliamo più il cielo e la terra di persone viventi fantastiche, e come non facciamo più movere l'universo, nè con geni, nè con epicicli, nè con semplici vortici, così pure nemmeno nel mondo interiore non facciamo più distaccare

dalla superficie de' corpi immaginette volanti, le quali a guisa di mosche vengono a posarsi sulla nostra anima. Noi prima di nascere non ingravidiamo più le anime nostre colle innate idee, nè le prepariamo come un oriuolo che fino alla morte eseguisca i movimenti preordinati dall' armonia prestabilita. Sapendo che ogni vera scienza deve riposare su i *fatti*, noi portiamo nel mondo interiore lo stesso spirito di ricerca e d' induzione che impieghiamo sul mondo esteriore.

Con questo mezzo noi abbiamo ben distrutto, ed *incominciato* a ben fabbricare. Con questo mezzo poi respingiamo le stentate e tenebrose elaborazioni d' un' alchimia fantastica, e riguardiamo le idee generali come altrettanti monogrammi delle poche cognizioni di fatto che possiamo ottenere in questo mondo, senza voler trascendere le barriere che la natura oppose alla nostra curiosità. Per la qual cosa, lungi di arrogarci la pretesa di possedere la scienza universale, noi confessiamo d' ignorare non solamente ciò di cui non abbiamo ancora le prove di fatto, ma eziandio fino a qual segno possano essere inoltrate le nostre scoperte. *Provvisorio* dunque viene da noi riguardato lo stato dello scibile umano; e stolida la pretesa di chiunque ci proclama un non *plus ultra*.

Parlando poi in particolare della intellettuale filosofia, noi afferriamo il gran principio, che se l' uomo col pensiero s' innalzi fino al cielo, o scenda fino negli abissi, egli non esce mai da se medesimo. L' universo dunque non è veramente, quanto a noi, che un *fenomeno ideale* prodotto dall' azione sconosciuta di qualche cosa che è fuori di noi, e dalla riazione dell' essere nostro senziente in conseguenza di quest' azione. Noi dunque non riguardiamo, nè meno le prime sensazioni nè come *atti passivi*, nè come rappresentanti lo stato *reale* delle cose poste fuori di noi, ma come vere *funzioni attive* del nostro essere senziente, e quindi come puri modi di essere del medesimo, determinati da' rapporti reali che passano fra di lui e gli oggetti esterni che agiscono su di lui. Fra questi oggetti, quello che primariamente richiama le nostre meditazioni si è il nostro corpo,

le affezioni del quale in ultima analisi determinano in noi le particolarità della comparsa mentale del mondo esteriore.

Questo modo di vedere noi stessi e la natura esteriore era troppo naturale perchè non fosse o implicitamente o esplicitamente ammesso da quegli uomini di solido giudizio e di fino discernimento, i quali amano le verità di fatto, e che considerano la mentale filosofia come l'espressione eminente e fedele d'una pura storia. Essi invocano dalla fortuna che sorgano ancora pensatori, i quali, dopo essersi internati nei recessi dell'essere pensante per iscoprirne le leggi naturali, e dopo che con una fina e seguita analisi diedero la teorica di fatto della generazione delle nostre idee, dei nostri sentimenti, delle nostre passioni, passino a studiare l'uomo nella *storia sociale*, e traggano quindi dal tempo le grandi lezioni della piena filosofia della specie umana. Passò omai il tempo nel quale col sussidio di generalità sfumate, e col gergo di astrazioni imperfette e contorte, fabbricandosi fantastiche teorie, si usurpava il nome di filosofo. Dalla luce penetrante dell'analisi generativa (la quale è dono degli spiriti dotati d'un senso acuto e riposato) ripeter dobbiamo gli ulteriori nostri progressi. Tempo è omai di sortire dal guscio entro il quale sempre mai ci rivolgiamo, ed entrare nel mondo per conoscere l'economia, colla quale viene governata la mente umana. Col recitar perpetuamente l'alfabeto, non si legge nemmeno una pagina. Col conoscere solamente le facoltà nostre per via di romite analisi, non si può tessere nemmeno il romanzo della vita mentale realmente prodotta ed esercitata in natura.

Col restringersi alla sola genesi primitiva ed assoluta di certi fenomeni, si prescinde dalla storia reale delle umane acquisizioni fatte nel tempo e per il tempo, consegnateci dai nostri maggiori, talchè coi molti libri e colle molte dispute manchiamo ancora della filosofia madre d'ogni altra filosofia. La teorica primordiale e romita pare bastevolmente abbozzata onde intraprendere la storia naturale dell'uomo interiore quale viene realmente effettuata in natura. E se a

taluno paresse che la primordiale teorica sia ancora insufficiente, sappia che essa verrà compiuta a mano a mano che progrediremo in questa storia naturale rettamente preparata. Così finalmente daremo anima e vita ad ogni maniera di studi importanti alla umanità.

Dall' unito ipotetico, compatto, indistinto conviene passare all' unito, reale, discreto e distinto. E siccome la mente vuol sempre conoscere un dato essere e fare ideabile delle cose, ed il perchè di quel tal essere e di quel tal fare, così la cognizione dello stato reale, discreto e distinto deve contenere tanto le particolarità dello stato conoscibile, quanto le cause assegnabili di questo stato. Lo stato della mente sana nel corso dei secoli, è una produzione di tutte le cause operanti in questi secoli. Essa poi non si manifesta che col tempo e colle tradizioni conservate ed accresciute.

In queste cause si comprende il continuo rivolgimento dello spirito umano sopra se stesso, il quale ricco mai sempre di nuove forze e di nuovi metodi riassume la tela del proprio sapere.

Ma questo spirito umano non opera in conseguenza della divisione fattizia dello scibile umano; ma bensì in forza delle impulsioni ricevute e dei sussidi da lui posseduti e a lui somministrati dalla convivenza. Voi dunque non dovete più tessere la storia dei progressi intellettuali attenendovi alla classificazione dei prodotti, ma, consultando almeno le più vistose cause influenti. Le scoperte fatte da un Galileo, da un Cartesio e da un Leibnitz, credete voi che si possano dividere dalla storia dei progressi uniti della matematica, della fisica, della metafisica, della storia e perfino dalla poesia? Leggete le loro opere e decidete. — Cieca è dunque quella Storia la quale seguendo la divisione fattizia delle scienze ometta l'influenza delle cause note concorrenti. Ecco il difetto che rimproverare dobbiamo a tutte le storie della filosofia pubblicate fin qui.

§. XVII.

Indicazione storica delle più celebri dottrine nell' era moderna intorno le basi del sapere umano.

Quali nell'era moderna furono le più celebri dottrine intorno le basi del sapere umano? Per me risponderà un illuminato Storico della filosofia: « Bacone ristaurò la filosofia, dando a lei come base l'esperienza e l'induzione. (1) Locke fece derivare dai sensi e dalla riflessione la sorgente delle nostre cognizioni. Hobbes, Gassendi, e Condillac dopo questi, ridussero cotal sorgente alla sola sensazione. Cartesio poggiandosi sul dubbio metodico si rinserrò nell'atto stesso del pensiero, ed ivi rinvenne il punto d'appoggio per la leva della scienza. Leibnitz col ristabilire l'autorità degli assiomi razionali li subordinò gli uni agli altri, e li riferì ai due grandi principj della contradizione e della ragion sufficiente. Spinosa invocò l'identità assoluta. (2) Berckley non consultò fuorchè l'interiore riflessione. Hume riconobbe che la connessione degli effetti colle cagioni costituisce la grande catena che unisce i sistemi delle cognizioni positive, e mosse dubbi intorno la legittimità di questa connessione. La Scuola Scozzese attribuì a certi fatti intellettuali, da lei considerati come primitivi, la forza di principj o di leggi. Kant finalmente domandò se per l'edifi-

(1) Bacone conosceva sì poco la filosofia dell'uomo interiore che egli ne consegnò la trattazione fondamentale alla Teologia. Egli dopo aver poste diverse quistioni sulla natura dell'anima umana, prosegue dicendo « *Quae vero huius sunt generis, licet enim in philosophia et diligentiorem et altiorem inquisitionem subire possint quam adhuc habeatur, utraque* tamen in fine religioni determinanda et definienda *rectius transmitti cessemus* » (De dignitate et Augmentis Scientiarum, Lib. IV, Cap. III) — Leggendo il resto si vede che egli non aveva altre idee che quelle degli scolastici del suo tempo.

(2) Di sostanza reale.

zio medesimo delle umane cognizioni esista una base qualunque, ed in mancanza di codesta base, egli si appoggiò sulle forme naturali dell'intendimento. » (1) Kant fu abbastanza forte per distruggere l'autorità della scuola germanica, ma non lo fu abbastanza per fondarne una stabile propria. Le radici di una Scienza qualunque di fatto naturale non si piantano nè si pianteranno mai cogli *a priori* che formano il non *plus ultra* della dialettica; ma solamente colle induzioni dei fatti positivi nei quali si cerca l'origine effettiva, e il perchè dello stato antecedente e susseguente costante o variabile delle cose naturali considerate in comune. Nel positivo indubitabile sta il solo vero *di fatto*; come nel razionale evidente sta il solo vero di *ragione*. All' induzione ordinata e piena appartiene l' *informare*; alla dialettica ordinata e piena, il *giudicare*. L' informare versa sul *positivo*: il giudicare versa sul *razionale*. Il positivo logicamente precede il razionale. Questo altro non fa, nè far può che esaminarlo e decidere. La via battuta da Kant fu puramente dialettica, e quindi oltre di essere colpita da assoluta sterilità fu frustrata del suo intento.

§. XVIII.

Come l' antica filosofia abbia agito nella moderna Europa.

Da questa sommaria indicazione dei moderni pensamenti riguardanti le basi e le guarentigie dell' umano sapere, che cosa rileviamo noi? Che scossa l'autorità cultrice e conservatrice delle scuole Aristoteliche e Platoniche, e ristabilita la proprietà di pensare sursero le diverse opinioni sopra rammentate. Ma come anticamente non ebbero voga e durata fuorchè quelle opinioni che erano, dirò così, in-

(1) Histoire comparée des systèmes de Philosophie considerée relativement aux principes des connaissances humaines — Par M. Degerando, Cap. I, pag. 84, 85, Paris 1822.

nestate sul senso comune, così pronosticar si può che anche dal dì d'oggi in avanti non avranno vita fuorchè le analoghe al buon senso comune educato da naturali e prudenti induzioni. Una forza occulta governa a nostra insaputa la mente sana, talchè queste induzioni verranno certamente accolte con gaudio e conservate con amore dalla nuova ed incorrotta generazione. I figmenti di una digiuna, esaltata e ritorta fantasia sono sforzi da giocolieri, i quali se vengano severamente esaminati cessano dall'illudere. Quando poi l'imprudenza contemplativa è giunta al suo colmo, essa produce il più sfrenato libertinaggio razionale, foriero di una vicina rigenerazione.

Ora supponiamo che in una qualche scuola odierna dimostrar si potesse questo sommo libertinaggio, saremmo noi forse abilitati a congetturare che il primo periodo della quarta età della intellettuale filosofia volge al suo termine, e che quindi non molto lontana sia l'ultima metamorfosi della mente sana? La sazietà stessa, l'ondeggiamento ed i vari tentativi nella filosofia dell'uomo interiore in questi ultimi anni sarebbero forse segnali di quel conato che deve far sortire l'angelica farfalla dal Dante immaginata nel mondo esteriore? Volgiamo uno sguardo sul passato, e ponderiamo ciò che egli ci dice.

Dopo gli ardimenti e le fasi della greca e romana filosofia un torpore fatale ed obbligato invade la più colta parte del mondo. Nell'estinguersi del romano impero, e nel sorgere del greco, il genio del male armato di tutto il suo potere spande sul mondo più incivilito una lunga e tenebrosa invernata, resa ancor più desolante dalla barbarie delle nordiche invasioni. Allora la pianta la più preziosa, ma la più delicata della coltivata filosofia, perisce. Il secolo decimo pone il colmo alla distruzione dell'anteriore cultura. Col finir di questo secolo il mondo idolatra con tutti i suoi accessori finisce, e non ne rimane più che il fantasma. Ma per quella legge suprema e misteriosa della natura, per la quale alla distruzione fa succedere la riproduzione, essa fa sorgere il secolo decimoterzo che prepara l'attività del de-

cimosesto; come questo prepara la fecondità del decimonono.

In questa riproduzione non furono ricominciate le cose *ab ovo*, ma furono riassunte per quegli addentellati lasciati dalla fortuna, e giusta le nuove attitudini indotte dal tempo e dalle conservate tradizioni. Come nella primitiva barbarie la civiltà fu fomentata dalla religione, cementata dall' agricoltura, e sviluppata col vivere politico, così nella ritornata barbarie la civiltà e la filosofia rifugiate nei recinti religiosi usciron collegate colle sacre cose ad illuminare e governare di nuovo il mondo europeo. Doppio dovette dunque essere l' impero dell' autorità, e continuare durante la fanciullezza e l' adolescenza ritornata. Ma nell' istesso tempo le dottrine di un Senofane, di un Empedocle, di un Epicuro, di un Democrito, dovettero giacer negli archivi dimenticate, e risorgere solamente le più omogenee di un Aristotile o di un Platone. Così si preparò all' Europa quella tempra di spirito filosofico che la distinse e la distingue ancora dalle altre parti della terra. Se sterile per la naturale filosofia fu l' impulso dato allora agli Europei, egli ciò non ostante giovò per dar lena ed acume alla mente degli studiosi, e combattere quella ritrosia alla meditazione spirituale che domina pur troppo la specie umana. Oltre ciò servì ad attenuare la corpulenza d' una rozza e compatta fantasia che investe naturalmente la bassa età intellettuale, la quale prima di essere capace di una stretta ed accurata analisi non è suscettibile nè di intendere, nè di scuoprire le genuine lezioni della sapienza.

Ma questo stato di tirocinio doveva pur finire una volta. Esso non era che uno stato di passaggio; un' educazione, dirò così, delle scuole predominanti; dunque doveva produrre finalmente l' emancipazione degli studi filosofici. Ardua, e direm quasi violenta, doveva riuscire questa emancipazione attesa la tenacità delle abitudini degli addottrinati, e la presunzione e il predominio dei maestri. L' acquisto della verità patisce di forza, e solo i violenti giungono ad impossessarsene. Le genti pertanto abbisognano di geni

arditi, robusti e risoluti, i quali affrontino la corrente e facciano strada ai più rispettosi e di buona volontà. E siccome il vero delle cose sensibili è il più agevole a presentarsi, e il più vittorioso a persuadere, perchè avvalorato dall'esperienza oculare, e spesso fiancheggiato dal calcolo, così i primi assalti e le prime vittorie sui vecchi pregiudizi dovevano compiersi appunto sugli oggetti della fisica. Ecco pertanto le imprese e le vittorie di un Galileo, di un Bacone e e di un Cartesio; ecco l'indignazione, e le diatribe contro la vecchia scuola che combatteva per il suo antico predominio, ed eccoci pure all'era moderna.

§. XIX.

Questioni capitali insorte nello studio della filosofia del pensiero.

Volendo noi richiamare sott'occhio i pensamenti riguardanti le guarentigie del sapere umano, noi crediamo di esibire un prospetto nel quale si veggano ordinatamente richiamati a sommi capi i punti opinabili sì principali che subalterni. Così potremo assicurarci dappoi, tanto contro obbiezioni conosciute, quanto contro ogni questione fondamentale che potesse insorgere su qualche articolo non esaminato.

Io SENTO. Ecco il primo verbo proposto alla meditazione del pensatore che si occupa della *Genesi* opinabile della mente sana. Finchè ripeto a me stesso nudamente questo verbo, e finchè concentro tutta la mia attenzione sul concetto isolato di questo verbo, che cosa io distinguo? Un *atto* mio che esprimo colla parola *sentire.* Oltreciò imputando a me stesso questo atto, io figuro me stesso come senziente. Ma finchè la veduta è così concentrata ed isolata, se io domando se io sia o no senziente, la risposta affermativa è inchiusa nella stessa interrogazione, talchè l'affermazione è necessariamente immutabile.

Qui tutto si concentra in un sol punto; questo punto

sta nell'*apparenza sentita*. In tutti i sistemi possibili, le apparenze saranno *segnature mentali*, nelle quali se distinguerò qualche cosa lo affermerò con locuzioni differenti. Or qui per primo ed immediato sentimento distinguo le segnature *positive*, per le quali dico odore, sapore, suono, caldo, freddo, figura, ec., dalle segnature *razionali*, per cui dico simile, dissimile, singolare, plurale, maggiore, minore, sì, no, dubbio. Il sentire queste due segnature è un fatto inchiuso nel concetto generale del verbo *io sento*, astrazion fatta da ogni giudizio sulla causa o sulla derivazione del mio sentire.

Ma se dopo di aver figurato speculativamente che io sento, io domando se io senta per moto proprio indipendente o per azione altrui; la cosa cangia d'aspetto. Allora io non contemplo più un nudo atto, o un fatto, ma bensì domando la *causa* prima almen motrice di questo fatto. Allora la questione non è più di *esistenza*, ma di *causalità*. Or qui si possono speculativamente fingere due risposte definitive fra loro contrarie. Colla prima si sostenga che il primitivo sentire sia un atto di spontanea, indipendente, e tutta propria energia dell'essere senziente senza intervento di altra potenza. Colla seconda risposta si dica che questo atto o fatto del primo sentire viene partorito per l'azione di una potenza estrinseca allo stesso essere senziente.

Havvi una terza risposta non definitiva, nè per il sì nè per il no, e che consiste nel dire, o che l'uomo non sa, o che non può sapere come stia la cosa. Affermare che *non si può* saper nulla, forma l'*acatalepsia*. (1) Prescindendo da

(1) Non conviene confondere l'*acatalepsia* coll'ignoranza necessaria, la quale comanda la giusta sobrietà del sapere umano. La prima annienta la ragione, come l'eccesso opposto la disperde. La seconda insegna la moderazione e conserva la forza pensante, e la rattiene dentro un'orbita vitale. Qui possiam dire con *Bacone:* « Illi (cioè gli acatalettici) « enim nihil sciri posse simpliciter asserunt. Nos non multum « sciri posse in natura ea quæ in usu est via. Verum illi exinde veritatem sensus et intellectus destruunt: nos auxilia

questa, la mente umana in ogni questione di fatto positivo, non può avere che tre posizioni e pronunziare tre giudizi, cioè mi consta del sì, mi consta del no, non mi consta nè dell'uno nè dell'altro. Or bene, questi tre giudizi furono pronunciati fino dai primordi della filosofia intorno l'origine dell'umano pensiero.

In due classi massime si possono dunque dividere gli opinanti. La prima è quella dei *definitivi*, altrimenti detti *dogmatici*, i quali si suddividono fra di loro con opposte sentenze. La seconda classe è quella degli *increduli*, sia acatalettici, sia pirronisti che non cedono a nissuno, e se la pigliano con tutti, senza prendere alcun partito nè per l'uno nè per l'altro.

Ritornando ai dogmatici noi incontriamo due sentenze, e quindi due sette contrarie. Quegli che insegnano essere le sensazioni prime di creazione tutta propria e indipendente dalla mente umana si possono denominare *Egaitiani*. Quegli poi che insegnano essere o prodotte, o provocate, o occasionate da una esterna potenza, dir si possono *Allaitiani* (1). Coll'Egaitiano la causa è semplice, perchè tutto incomincia e finisce entro di una sola monade in virtù della propria natura. Qui dunque non si dà luogo a ricercare della specie particolare del *motore* delle sensazioni, perocchè la mente medesima è creatrice e contemplatrice dell'opera propria. La questione in quest'ipotesi che rimane a sciogliere si è, in qual modo si eccitino le cognizioni e si

« iisdem excogitamus et subordinamus. » — Novi Organi, lib. I, aphorism. XXVII.

(1) Queste denominazioni sono di composizione greca. La prima è tratta da εγο, ego (cioè *io*), unito ad αλλατια, *causa*. La seconda da αλλο alius *(altri)* e allatia, cioè causa. Ai primi non è confacente il nome di *egoisti*, il quale nel senso volgare significa un uomo che vuol tutto per se. Qui non si tratta di volere, ma di produrre le idee. Non conveniva nemmeno il titolo di *idealisti*, sì perchè si tratta di accennare la causa, e sì perchè questo titolo fu prima appropriato a Berckley, che faceva agire la divinità invece delle cose esterne sullo spirito umano.

generino le passioni; e come avvenga l'apparente economia nei procedimenti intellettuali degli uomini e delle genti, fra i quali, come la maggior massa si trova di mente sana, vi si trovino pure pazzi, imbecilli, di mente puerile nell'infanzia e nella decrepitezza, come pure si verifichino le diverse vicende del saper umano nel corso dei secoli e nelle varietà dei paesi.

Cogli Allaitiani la causa non è semplice. Essi dopo di avere posto in genere il motore delle sensazioni *fuori* della mente umana, domandano a quale dei possibili esterni motori si debba attribuire la funzione di agire sul nostro spirito.

Qui si presentano due opinioni. Alcuni finsero che la divinità stessa sia per mozione continua, sia per infusione originaria, ecciti in noi il sentire, lasciando che il corpo rimanga come un automa tutto meccanico. Questi si possono denominare *Allaitiani Spirituali*. Gli altri sono quelli che come la comune degli uomini sostengono che il sentire viene in noi determinato col ministero del corpo, al quale l'anima è unita per formare una sola potenza animale ed un solo essere veramente misto. Questi si possono chiamare *Allaitiani animali*.

Adottata l'unanime sentenza di questi secondi Allaitiani, i sensi corporei furono riguardati come mezzi di comunicazione e di eccitamento del nostro sentire ed operare; e però fu dato loro il nome di *organi*. Ma qui fu domandato in *quale maniera* questi organi producono in noi il sentire primitivo? — Qui i pareri furono divisi, e ne sursero quattro diverse opinioni. Alcuni pensarono che il sentire venga operato per via di trasmissione formale delle immagini reali degli oggetti esterni, qualunque sia la natura reale della potenza senziente, cioè sia o non sia semplice. Altri pensarono che il sentire si eseguisca per un'azione meccanica su di una sostanza corporea, ed a questi fu dato il nome di *materialisti*. Altri poi, supposta l'anima spirituale, opinarono che il sentire venisse operato per una *mozione attiva dei sensi*, e *passiva dell'anima*, senza poter dire il come.

Rimane finalmente la quarta, nella quale si pretende che il sentire venga operato mediante la provocazione dei sensi attivamente corrisposta dalla potenza senziente, talchè l'atto di esterno sentire non consista nè in una visione di specie trasmesse, nè in una meccanica mozione, nè in una percezione passivamente eccitata, ma bensì nel prodotto di una *funzione solidale* di provocazione dei sensi fatta alla potenza senziente, e di riazione di questa potenza, nella quale si verifica sempre una duplice segnatura, l'una per azione dei sensi, e l'altra per riazione dell'animo, riportate alla percettività, secondo la natura psicologica della sostanza senziente (1).

Da queste quattro *maniere* di concepire la legge primitiva del sentire, mediante gli organi corporei, nascono quattro sistemi:

Il primo si può denominare di *formale trasmissione* delle specie corporali.

Il secondo di *meccanismo materiale.*

Il terzo di *corrispondenza passiva.*

Il quarto di *compotenza causale.*

(1) Conviene distinguere la riazione della *forza* sostanziale nel commercio fisico, dalla riazione del *discernimento*; e l'una e l'altra dall'*appropriazione* fatta dall'anima dell'azione eccitata. Un suono di un corpo è il prodotto non solamente del colpo, ma della sostanza e della forma del corpo sonoro. — Il potere poi qualificare l'idea dipende dalla sua vivacità, e dal non essere soffocato da altri suoni. — Qui poi debbo soggiungere essere cosa di fatto che noi proviamo affezioni indiscernibili. — Altra questione si è, se tutti gli atti sostanziali dell'anima sieno notificati o notificabili alla coscienza.

§. XX.

Discordie vigenti in oggi.

Ponendo in disparte que' pochissimi i quali escono dal mondo per inabissarsi nell' Io puro ed isolato, e volgendo l'attenzione agli altri, noi in oggi scuopriamo regnare discordie più per ragione del metodo che per ragione dei dogmi fondamentali. Io mi spiego. Nella scuola iniziata dal Locke fu sempre assunta la sensazione, come prima di Newton fu assunto il raggio solare. Quantunque le riflessioni si distinguessero dalle sensazioni, cionnonostante queste ultime erano riguardate a guisa di pure impressioni, e nulla più. In breve la sensazione veniva assunta secondo il senso comune compatto, distinguendo solo le idee semplici dalle complesse. Più ancora, avendo il Condillac fatto osservare che le idee di qualunque ordine perciò stesso che sono apprese sono anche sentite, diede a tutte il nome di *sensazione*. Ma nel senso volgare la sensazione consiste nel sentir *sensuale*, e non nel sentire *in genere*; e però Condillac fu accusato come *sensualista*. Io non voglio entrare in alcuna apologia personale a Condillac. Osservo solamente che ben altro è il *sensualista*, ed altro è il *sensibilista*. Il primo sottrae dal patrimonio mentale tutte le idee di ragione intima nelle quali lo stesso ente pensante vi dà il concetto della potenza sua di percepire, del suo attendere, del suo discernere, del suo unificare ec. Sottrae pure tutte le idee di *rapporto* che intervengono fra ogni sfera di idee. Un pensatore di tal sorta non esistette mai, e però la questione è di parole. Ad ogni modo non essendo stato distinto il sentir sensuale, il sentir psicologico ed il sentir razionale, la comune proseguì a dare il nome di sensazione alle modificazioni direttamente derivate dai sensi.

Fino a che questa sensazione veniva riguardata nella sua prima posizione, niuno trovava a ridire; ma allorchè si volle trasportarla colla sua veste volgare nella sfera scien-

tifica e costituirla come elemento unico di tutto il *positivo* naturalmente conoscibile, questo tentativo fu riguardato come una profanazione del santuario dell'umana ragione, e fu protestato contro il diritto a lei attribuito dalla scuola sperimentale. Oltre ciò fu dichiarato che la sensazione restringere si deve ai più bassi servigi della mente umana, lasciando all'intelligenza il dominio esclusivo della parte superiore. Ecco quindi impegnata una lotta, ed alzate due bandiere nelle quali furono affissi i titoli di *sensualismo* e di *intellettualismo*.

A dir vero non fu questa una novità, ma per parte degli intellettualisti non fu che una riduzione della dottrina scolastica, nella quale si figuravano due anime, l'una sensitiva e l'altra intellettiva, le quali furono indi convertite in due facoltà, l'una sensitiva e l'altra intellettiva.

In questo mezzo sopravvenne il Kant, il quale parve accamparsi da se solo e chiamare a sindacato tutte le scuole vigenti. Allora fu alzata una terza bandiera col nome di *criticismo* o sia dottrina del criterio di verità per verificare i fondamenti dell'umano sapere. A prima giunta ognuno vede che qui si tratta non di una dottrina scientifica e definitiva, ma bensì di una dottrina *istromentale* per giungere ad una qualche conclusione. Essendosi proposto il Kant di scuoprire se possiamo sapere qualche cosa con certezza, egli doveva conchiudere o per il sì, o per il no, o per il dubbio. Assunto il carattere di critico, la sua prima ricerca e la sua definitiva sentenza o positiva o negativa o dubbia, doveva cadere necessariamente sull'articolo del carattere e dell'origine della sensazione su cui riposa ogni positivo reale delle umane conoscenze. Ma il Kant non richiamò che *un fatto* certamente importante e noto, qual è l'esistenza delle segnature *intellettive* a fianco delle *sensitive*; e con ciò provocò gagliardamente gli sperimentali a compiere la dottrina della sensazione.

Prescindendo per ora dal merito della sua Psicologia (1)

(1) Egli ripetè l'osservazione già dettata da Condillac

fo osservare che egli non procedette come un buon fisico che aspira di scuoprire le cagioni e le leggi occulte, ma a guisa degli algebristi che vogliono far uscire un mezzo termine di equazione. La genesi dunque dei concetti non fu presa in esame, ma soltanto la loro apparente composizione. Allora considerando il concetto diretto loro ne uscirono gli *assoluti* e gli *a priori*. E qui subentrò la dialettica scolastica a soggiogare la natura. Ad uno spettro trascendentale fu data la virtù di principio, e indi dal sommo generale si discese ai particolari Una sbrigliata licenza trascendentale proruppe allora in tutta la filosofia. Ecco pertanto due scuole estremamente divergenti, e fra loro inconciliabili, l'una degli induttivi sperimentali e l'altra dei risolutivi trascendentali che regnano in oggi. Fra questi trovate Egaitiani, Scettici, Spinosisti, e tutto quello che l'abuso della dialettica può partorire.

§. XXI.

Conciliazione possibile.

Se senza badare al tumulto dei risolutivi trascendentali, fossero state spinte le ricerche più avanti dalla parte degli sperimentali, onde scoprire la legge della sensazione, essi avrebbero fatto cessare ogni dissidio. Ma lento è il processo delle distinzioni sullo stato naturale delle cose senza disgiungerne l'azione unita, e difficili sono le vittorie del discernimento. Pare che si tenda in oggi a compiere l'opera

che, sia che col pensiero ci innalziamo fino al cielo, sia che discendiamo fino negli abissi, l'uomo non esce mai da se stesso, e per conseguenza che l'universo non è che un fenomeno ideale cui pensiamo prodotto in noi da qualche cosa di incognito e di reale esistente fuori di noi. E siccome nella sua mente non trovò la prova di questa reale esistenza, così egli costituì la mente umana legislatrice ideale di questo universo, senza pensare nè alla insufficienza, nè alla incompatibilità di questo sutterfugio.

induttiva col separare le idee *ab intra* da quelle *ab extra* senza alterare la loro natura tutta mentale, e senza sospetto alcuno di materialismo. Io non parlo delle idee astratte, ma delle altre. Le *razionali* erano già note nel medio evo sotto il nome di *seconde intenzioni*. Esse si affanno tanto all' astratto quanto al concreto, tanto al generale quanto al particolare, tanto all' esterno quanto all' interno. Due alberi di struttura, di foglie e di altezza diversa esistono. L' *alto*, il *basso*, la *differenza* di forme, la *simiglianza* in certe cose ec. ec., sono concetti tutti mentali emessi dal nostro fondo all' occasione, e in conseguenza dell' idea dei detti alberi, e per una funzione del discernimento e del giudizio nei medesimi. Non sono questi nè astrazioni nè impasti del positivo, ma aggiunte della mente allorchè possa *discernere*. In ciò mi rimetto al mio discorso sulla Mente sana (1). Nè lo induttivo nè il resolutivo possono trovare qui nulla a ridire. Salendo al primo sentire si deduce che le segnature razionali e le positive sono inseparabili. Da ciò ne deriva l' espressione positiva e palese dell' azione e riazione che forma la vibrazione, o sia la legge fondamentale della sensazione, la quale porta seco la doppia segnatura ideabile in qualunque funzione di due potenze, l' una delle quali agisce sull' altra. Quando si giunga con una fina analisi a scoprire quest' ultimo mistero, un filosofo spogliando la sensazione dalla veste volgare e dagli accessorj, che analogicamente vi furono appiccicati, potrà dire: Eccovi i modi sensuali, i psicologici ed i razionali, particolari, concreti e determinati. Tutta l' orditura dell' umano sapere consta di questi tre elementi. I primi due sono atti di fatto primitivo e sostanziale. I razionali si appoggiano su questi immediatamente. Vi sono ulteriori fatture di ordine diverso. Anche qui le idee razionali o sia di rapporto concorrono colle assolute e positive, onde costituire l' ordine e il nesso logico di certi composti che diconsi intellettuali. Questi, compresi in un sol concetto, presentano enti ideali

(1) Vedi pag. 1 di questo volume.

aventi una logica essenza. A questi appartengono le *nozioni*, le quali esse stesse diventano altrettanti elementi di ulteriori composizioni. Non sono questi nè impasti nè estratti, ma prodotti simili a quelli dei moti composti.

Un' osservazione debbo soggiungere onde evitare altre dispute. Non esistono idee propriamente astratte o distaccate; ma unicamente distinte da percezioni limitate dall' attenzione e dal discernimento, salva la intiera apparenza dell' oggetto. Il nome di *astratto* è nome metaforico. L' intelletto non distacca, non estrae nulla, ma sol concentra la sua attenzione su di una particolarità, non contemplando le altre. Come non dipende da noi il sentire o il non sentire le apparenze determinate dalle vibrazioni, così pure non può dipendere da noi il tramutarle o alterarle. Possiamo bensì per un atto di discernimento fissarci su di una particolarità, e *darle un nome*, col quale rinuovare l' atto di discernimento, che senza di ciò sarebbe perduto: possiamo pure formarne concetti aventi unità; ma non possiamo tramutare le sensazioni di unità semplice, nè alterare quelle di unità complessa. Qui si tratta di caratteri qualificativi costituenti l' oggetto. L' estrarre, il decomporre, l' eliminare in fatto di sentire positivo non si potrà verificare giammai.

Tagliate un pomo: la sua figura è distrutta. Resterà una polpa, un succo, ma non il pomo. Atterrate una facciata: essa è distrutta: resteranno mattoni, legnami, calce: ma non la facciata. Ecco unità complesse. Potrete mentalmente distinguere col senso logico l' unità complessiva, ma dal positivo delle parti non la potete distaccare, come non potete distaccare l' area da un circolo. Dunque è inalterabile. Quanto alle sensazioni di unità semplice voi non potete far nulla, perchè non distinguete nulla. Astraete per esempio nel bianco o nel lucido di un raggio qualche cosa, se potete Voi mi parlate di generalità. Ma è già noto da più secoli che queste non sono che segnature che valgono per tutti i casi, come il dire due e due fanno quattro. L' idea che dicesi di concetto generale non è che di *applicazione*

generale, ad oggetti che non istanno veramente sotto lo sguardo. La mente si figura un particolare in nube, e pensa poter esistere altri ipotetici oggetti aventi il dato essere o il dato fare somigliante. Se l' angustissimo intelletto umano potesse far di più, non sarebbe quel che egli è, nè abbisognerebbe di monogrammi e di somme ultime e di principj. Viceversa se le sensazioni primitive fossero alterabili, non esisterebbe alcun vero *positivo*

Se poi mi domandate a che io riduca le idee non astratte, non generali, non miste, ma le concrete primitive e schiette, io ne distinguo tre classi, cioè: quelle che corrispondono alle vibrazioni eccitate dall' esterno: quelle con cui figuriamo le nostre stesse facoltà, o sia le loro funzioni, prescindendo da ogni effetto o ricevuto o prodotto: quelle finalmente che diconsi di *rapporto*, sia fra le vibrazioni fisiche, sia fra le facoltà o funzioni psicologiche, sia fra l'una e l'altra classe. Da queste tre classi di idee proprie io reputo composta tutta la stoffa dell' umano sapere.

§. XXII.

Temerità dialettica dei Trascendentalisti.

Da questa grafica descrizione dell' indole dei vari ordini delle idee sempre operato in seno della stessa mente, sempre appropriato all' intima natura della stessa mente, come le riflessioni dei raggi di un dato specchio, e non analogicamente ai processi materiali, che cosa veggiamo noi? FENOMENI DI CARATTERE SEMPLICISSIMO E DI PRODUZIONE COMPOSTISSIMA. Qual meraviglia pertanto che nei così detti trascendentali concetti scorgiate un carattere che non si può tradurre in verun altro sperimentale? Nelle sensazioni stesse talvolta avviene che un prodotto contemplato per se stesso non vi lascia indovinare la sua produzione composta. Facendo con due violini nascere il terzo tuono, e voi stando in luogo opportuno senza veder nulla, nè sapere nulla, non indovi-

nerete certamente che esista un terzo tuono prodotto dai due. Vedendo una palla sortire da un buco, non indovinate certamente se sia spinta da una sola o da più forze operanti sotto di un dato angolo. Nella stessa maniera dal mero carattere apparente delle idee trascendentali, altro non constando, è per lo meno temerario il voler giudicare della loro genesi. Allorchè poi si pensa non potere la mente creare di pianta veruna idea originale, l'uomo savio conclude che quando anche non fossimo in grado di assegnar la genesi di certe trascendentali, ciò non ostante si dovrebbero almen presumere *derivate*. Pensando poi che fra l'essere o non essere noi creatori delle nostre idee, non vi è mezzo ragionevole, noi, in virtù di logico principio, dobbiamo positivamente concludere che anche le idee trascendentali sono *derivate*. Quando dunque il trascendentalista che sostiene l'origine *a priori* di certe idee voglia essere conseguente, egli è costretto a professarsi *Egoitiano*, o sia idealista puro, lo che rovescia non solamente ogni invincibile nostra credenza, ma eziandio il principio di contradizione, come parmi di aver provato nel mio *Discorso sulla mente sana*.

Ora esaminate gli scritti dei moderni resolutivi trascendentali, e vedrete che il mezzo termine perpetuo da essi impiegato tutto riposa sull'apparente natura *intraducibile* degli esperimentali concetti nei razionali, e viceversa. Paralogismo è questo partorito da una mente curiosa e idiota, la quale o non sa o non vuole impiegare le analisi, e però colla sola apparenza sentita del prodotto, vuole escludere o stabilire le cause. Essa rassomiglia a taluno che non sapendo nulla di fisiologia, paragonasse il sangue coi cibi per istabilire l'origine di quello; e concludesse dicendo, che il sangue si genera da se stesso, perchè non ha alcuna analogia coi cibi. Allora stabilirebbe un *sangue a priori*, argomentando che non si vive senza sangue; e non ha sangue chi non è vivo.

Qui non istà ancor tutto. Supponiamo che costui prendesse lenti minutissime per vedere la figura delle molecole

sanguigne: o che adoperasse anche la chimica per iscoprire i componenti sensibili, che cosa avrebbe fatto per la questione dell'origine? Nulla e poi nulla. Egli avrebbe dato l'esempio di quella filosofia *enumerativa* che Bacone qualifica *come puerile*. Ecco il caso dei resolutivi odierni. Nei composti razionali di unità complessa, fanno scomposizioni dialettiche ed esercitano eliminazioni algebriche, come se si trattasse di scoprire semplici rapporti di quantità. Ma è noto che come sotto all'azione della chimica, la vita sparisce e la forza vitale non si coglie giammai, così sotto la chimica dialettica si dissipa la forza razionale, e la generazione mentale non si raggiunge giammai.

Dopo avere scomposto, che cosa rimane? Il puro *positivo sgranato discernibile* che forma il *caput mortuum assegnabile* delle composizioni intellettuali. Ma di grazia, il vero concetto mentale vivente del quale fa uso lo spirito umano è forse composto di questo solo *caput mortuum?* È una vera dabbenaggine il pretendere di raggiungere la natura col vostro eliminare e disimpegnar le idee, postochè consta che la coscienza non può cogliere fuorchè i tratti più risaltanti del sentir positivo, sia interiore sia esteriore, e dall'altra parte l'uomo agisce e sente bene spesso per via di presentimenti confusi, e ragiona per inspirazioni indecomponibili. Tutti i positivi hanno una unità complessiva che nasce da tutti i rapporti cospiranti a formare un tutto, al quale nulla si può aggiungere nè togliere senza distruggerne l'essenza logica. Senza questa unità non si hanno nominativi. Ora è vero o no che il trascendentalista colla sua chimica dialettica la fa sparire per la prima? Mi resta dunque a concludere che colla chimica dialettica non solamente non si coglie la *genesi*, ma nemmeno la naturale *composizione* delle più notevoli produzioni *mentali*.

§. XXIII.

Viziosa maniera di studiare i fatti.

E qui conviene fare un'osservazione decisiva per la buona riuscita di ogni indagine filosofica. Tutte le scuole moderne, anche le più disparate fra di loro, si fanno un dovere di ragionare su i fatti. Tutte si vantano di far uso di osservazioni. Alcune si gloriano della minutezza, sottigliezza e abbondanza di tali osservazioni. E che perciò? Credono forse che questo basti per accreditare le loro dottrine? La minuta osservazione *enumerativa* è cosa fanciullesca, come ben disse Bacone. Essa (mi dite) versa sul fatto. Ebbene? Coll' avere annerato i rami e le foglie di un albero, date voi ragione della sua vita? Si vuole o no conoscere le cose per le loro *cagioni?* La ricerca principale è dunque di *causalità*. In questa i fatti formano i *testimoni*. Ma l' induzione forma il processo, e somministra ciò che si voleva sapere.

Voi mi date la descrizione di un'operazione intellettuale. Accordo che apparirà tale quale la dite. Voi mi fate avvertire che il concetto tale è semplice. Sia pur vero Basta forse tutto questo al nostro intento? Non basta addur caratteri. Non basta studiarli in superficie, numerando anche i peli della barba. Si vogliono causalità e non quiddità. Avete voi provato che colle quiddità si scuoprano le causalità? Se, come è noto, conviene chiamare anche da lontano altri fatti di ordine diverso, perchè si tratta d' indovinare una cosa sconosciuta: se conviene combinarli tutti con sagacità; come mai, colle quiddità scuoprire le causalità? Come poi pretendere all' assoluto, se conosciamo solo quel tanto che il senso nostro differenziale partecipò alla coscienza? A noi lice sol dire che tale è la cosa *come consta*, e non più oltre. L' assoluto in linea di fatto reale e positivo è un controsenso ed una petulanza che non può derivare che dalla balordaggine.

In una questione sulle cause reali e naturali dell' umano

sapere è cosa o no decisiva il definire se una data produzione sia primitiva o derivativa? Un essere derivativo altro realmente non è che un prodotto *del fare*, di una o più altre potenze antecedenti. Qui si tratta di *idee*, le quali per se stesse non sono nè un tessuto materiale, nè prodotti sostanziali staccati dall'anima, ma pure funzioni attive e transitorie, per lei determinate in virtù di vibrazioni esteriori ed interiori dello stesso sensorio, e che rispetto alla mente sono atti di forza e di sentimento. Dalla nuda apparenza ideale non si può dunque indovinare se sia nè primitiva nè derivativa. Dalla dissomiglianza d'un concetto sperimentale con un intellettuale pertanto non si può nè affermare nè negare quale sia la sua figliazione, e per conseguenza nemmeno stabilire se sia di prima creazione o di seconda, terza, quarta, ec. E quando la genesi non fosse fatta o fosse oscura, conviene far valere il principio di ragione, il quale vi dimostra che le vostre idee sono *acquisizioni* di derivazione più o men semplice, più o meno vicina, più o meno larvata, fatta per via dell'economia della potenza interiore: nelle quali la produzione è composta, ed i prodotti sono semplici come le vibrazioni del pendolo di un oriuolo.

Dalla semplicità dunque di un concetto considerato in se stesso, non si può argomentare nè sulla origine nè sulla priorità di lui. Tutte queste proposizioni si possono dimostrare fino all'evidenza, e quel che è più bello, facendone lo sperimento sulle tanto vantate *nozioni a priori* (1). Dunque conviene sempre salire prima di tutto alle origini *note*, partendo dai dati sperimentali, e vedere quali processi

(1) Ne volete un saggio sullo *spazio* indefinito? Chiudete gli occhi contro al sole, e ponete la mano sopra le vostre palpebre: poi ritiratela ritenendo gli occhi chiusi. Esaminate per un momento che cosa vedete. Prima tenebre senza limite: poi un bianco carneo senza limiti. Questa è idea sensibile o no? Qui il luminoso è positivo o no? Qui l'idea è uniforme o no? Rispetto all'idea del *tempo*, fatela, se potete, senza l'intervento di una stabile e di più mutabili idee comprese in un sol concetto, e generatela senza l'aiuto della memoria.

ne nascono, e che cosa venga partorito, lasciandosi guidare dai fatti combinati, accertati e particolari. Dopo ciò far valere i principj come per i tempi oscuri si suole praticare nella storia positiva.

Nel dar conto della filosofia del pensiero in vario modo coltivata in oggi in Europa, io doveva far bene avvertire ad una causa precipua della posizione attuale della scuola resolutiva trascendentale. Questa causa fu già indicata da tutte le persone sensate, allorchè avvertirono che fuori del buon metodo induttivo, quando si tratta di studiare le leggi della natura, non vi è salute, o sia mezzo a scoprire le cagioni assegnabili delle cose. Allorchè gli psicologisti di mente acuta, riposata e costante daranno l' esempio dell' osservanza dei doveri logici; allorchè più oltre spingendo l' analisi spiegheranno la generazione dei prodotti trascendentali, il libertinaggio dialettico cesserà certamente. Allora col suo mal esempio, coi suoi paralogismi, e colla orgogliosa sua curiosità non potrà più trascinare seguaci. Allora cesserà il guasto deplorabile recato a tutta sorta di scienze fisiche e morali, sì teoriche che pratiche, di cui siamo testimoni in qualche paese d' Europa, e che tenta di dilatarsi anche al di fuori.

§. XXIV.

Ultimo eccesso trascendentale. Circolo illusorio.

Nel riferire i punti di questione sugli articoli fondamentali della filosofia del pensiero, mi si domanderà il perchè io non abbia fatto menzione dell' opinione nella quale fu immaginata una sostanza unica che fa la figura di Dio, di mondo e di uomo. Rispondo che pronunziandosi sentenza contro gli Egaitiani, questa colpisce anche i Panteisti, o sia i sostenitori di quella sostanza unica. Oltre ciò questa opinione non può nè intralciare, nè ritardare i progressi della sana dottrina, perocchè essa non è di que' figmenti che per volgare tendenza vengono creati ed accreditati; ma essa è

una straordinaria escursione di un trascendentalismo esaltato da una dialettica illusoria.

L' uomo per senso naturale distingue se stesso da qualunque altro essere, ed imputa a se stesso tutto ciò che la sua coscienza gli presenta come appartenente a lui o derivante da lui. La sua distinta e singolare personalità è un fatto opinato di una coscienza irrefragabile, talchè dire a lui che il suo *Io* non è suo, ma realmente appartiene ad *un altro*, o è un modo di essere dell' io di un altro, o è un assurdo sterminato.

Col giuochetto dei *non so che* non si giungerà mai a far pronunziare a verun uomo: *io non son io*. È vero che l'*io* è un non so *che* al quale vengono associate tutte le nostre qualità e le nostre azioni; ma nello stesso tempo intendiamo che questo nostro *non so che* è distinto e diverso da qualunque altro non so che. Ogni non so che è ciò che è: ed essendo ciò che è, ha la sua personalità propria ed individua, la quale essenzialmente esclude il concetto di comunione sostanziale con ogni altro individuo. Così ogni individuo esistente, è un esistente assoluto e non un relativo ed un accidentale. Quando noi pronunziamo i nomi di *essere* o *ente*, di *sostanza*, di *forza* e simili maneggiati dai panteisti, noi rammentiamo tanti non so che. *Ente* altro non significa fuorchè un non so che a cui competono qualità. *Sostanza*, significa quel non so che il quale sta sotto. *Forza*, quel non so che il quale produce o può produrre qualche effetto. La cosa è tale che potete senza assurdo consolidare in un sol oggetto ideabile l'ente, la sostanza e la forza, perchè il non so che è un oggetto indefinibile.

Questa consolidazione viene operata precipuamente dalla segreta analogia del nostro io, il quale viene costituito come modello unico associato ai concetti delle cose esterne, e perfino delle astrazioni fatte sui medesimi. Se uno specchio nel quale vedete tutta la vostra immagine venga rotto in più parti di figure comunque diverse, voi vedete sempre l'immagine vostra. Così avviene delle idee delle cose e delle loro astrazioni. Uno simile e costante si è il magistero,

perchè operato da un identico apparecchio e con un'istessa legge. Volendo procedere dal cognito all'incognito, dal certo al disputabile si domanda al Panteista se l'uomo, o sia la mente, possa escire mai da se stessa? Dunque la legge a simili sopra ricordata sarà legge naturale degli umani concetti. Dunque contro questa legge converrà argomentare colla stessa legge.

Egli è metafisicamente impossibile ghermire colla mente la realità dell'ente, della sostanza e della forza; e però si deve riguardare come delirio qualunque pensamento e qualunque sistema nel quale si pretenda di ragionare sull'intima realità, come si ragiona sulle essenze ideali delle cose conosciute. Dire che una tal cosa ha le tali e tali qualità, le tali e tali attitudini; e dire nello stesso tempo che questa stessa cosa è incognita ed incomprensibile, è un assurdo in termini. Tutti gli indefinibili considerati in se stessi, e fatta astrazione dei loro segnali, presentano un sol carattere *negativo*, come tutte le persone in una camera oscura sono come si suol dire di un sol colore e di una sola forma, lo che significa che non presentano nè forma nè colore alcuno. Ecco l'*assoluto* del non so che.

Quando concepiamo un essere qualificato, e lo riduciamo ai suoi caratteri indispensabili, si può forse andare più in là, e domandare se esista un'altra essenza? Vi sono forse essenze di essenze? E se oltre la sostanza occulta reale che si suppone star sotto alla essenza ideale volessimo fingere un'altra essenza occulta, per la stessa ragione se ne potrebbe fingere una seconda, una terza, una quarta, fino all'infinito. E siccome tutte queste essenze si attribuiscono allo stesso oggetto ideabile, così tutte equivalerebbero ad una sola essenza apparente.

Che più? È un assurdo logico figurare essenze *ideabili* occulte, perocchè le pretese vostre essenze sia positive, sia speculative, altro non sono che i caratteri indispensabili ad una data idea discernibile. Si può figurare una *realità* occulta, della quale non si conosca la natura che ci potrebbe forse venir rivelata, ma non si può figurare giammai un'es-

senza logica di un dato oggetto, oltre quella che è a noi conoscibile.

§. XXV.

Causa naturale di questo eccesso.

Allorchè dunque si pretende di ragionare delle sostanze, degli enti, delle forze, ec., indipendentemente dai caratteri coi quali a noi si manifestano, o a dir meglio vengono nella mente nostra eccitati, io veggo un' illusione prodotta da un *doppio traslato* inapplicabile affatto ai concetti veramente logici delle cose. Dopo di avere spinto i concetti all'ultima astrazione e generalità, si ritorna a vestirli con una metafora; ed a questa metafora si presta corpo e realità: ciò fatto, si ragiona di nuovo su di questa finzione come su qualunque produzione naturale positiva. Noi crediamo di addentrarci nell' intimo delle cose, nel mentre che realmente non pratichiamo che un rivolgimento retrogrado. La mente allora rassomiglia a quel doppio cono che vedesi nei gabinetti fisici, il quale sembra rotolare in su contro le leggi della gravitazione, e giunto al sommo gira intorno a se stesso senza progredire. Un esempio che val per tutti lo riscontriamo nel pensare alla *sostanza*. Questo nome sul quale è stato detto e disputato cotanto, e sul quale si ripigliano tanti discorsi dai moderni trascendentalisti, questo nome sul quale sono stati tessuti tanti figmenti e tante mostruosità; questo nome, dico, altro non esprime che una *metafora* del non so che reale e positivo comune agli individui. Questa metafora risulta da astrazione e da parità applicate al concetto delle cose tutte esistenti. L'operazione incomincia da positivi definibili conosciuti per finire in un positivo indefinibile sconosciuto che applichiamo a tutti gli enti esistenti. Ecco un pezzo di terra. L'osservazione propria e tradizionale ha mostrato che variar può di colore, di figure, di peso, di consistenza, ec. ec. Che cosa fa la mente? A queste cose dà il nome di *modi* o di *accidenti*, perchè possono essere o non

essere sullo stesso soggetto. Indi li separa e ne spoglia la terra. Ciò che rimane, metaforicamente dicesi *star sotto* di loro, e dar loro consistenza come il muro all'imbiancatura. Ecco *la sostanza*, lavoro di fabbrica tutta intellettuale; lavoro nel quale interviene il positivo, il razionale, l'analogico; lavoro da cui risulta un ultimo estratto semplicissimo e indefinibile. Dico indefinibile, perchè spogliando un soggetto dei caratteri suoi ideali, per cui si distingue, e coi quali, secondo cui esiste, diventa necessariamente indefinibile. Ma tostochè è indefinibile, egli diviene un *non so che*. Ma siccome fu originariamente stampato a similitudine di materie sopra altre; così egli è essenzialmente metaforico. I modi e gli accidenti non sono che l'essere stesso così esistente, e che deve esistere in una o in un'altra maniera concreta. Ecco come nasce il metaforico. La sostanza dunque in senso astratto generale e senza un dato modo di essere è una chimera. Un non so che esistente individuo conoscibile per la sua azione, è una realità.

Se un mal accorto ed illuso pensatore vuol andar oltre, che cosa farà egli in realtà? Dopo essere giunto al non so che indefinito, egli dovrà tornare indietro, perchè col pensare non può oltrepassare l'escogitabile. Volendo dunque lavorare sulla metafora egli gira intorno all'oggetto, e per una specie di malìa crede di andar oltre. Ma che varranno i figmenti che andrà egli fantasticando? — Quanto vale una chimera.

Lo specolativo estratto dal sensibile non può mai tramutare il suo nativo carattere. Esso può perdere lo stato suo complessivo, e la sua virtù relativa, ma non mai la sua qualità intrinseca. Invano pertanto la mente tenta attribuirgli qualità incompatibili alla indole sua originale. Ma l'intemperanza dialettica figlia d'un'indefinita curiosità vuol andar oltre; e nel mentre crede di andar oltre non si accorge che altro non fa che girare intorno al meditato oggetto. A questo per lo più suole anche attribuire una specie di personalità reale, nel mentre pure che altro non è che un carattere parziale o una mera relazione di una cosa. L'istinto di

trasportare il senso o l'idea del nostro essere e della nostra forza ad ogni sorta di oggetti che si suppongono esistenti, o si figurano a guisa di esistenti, si insinua sempre di soppiatto, si associa e si confonde con tutti i nostri pensamenti. Una specie di magica giunteria si opera allora nella mente nostra, della quale, allorchè parliamo dell'essere e della forza, difficilmente ci accorgiamo, atteso appunto il concetto oscuro ed indefinibile di essere e di forza. Niuna scienza speculativa è andata esente da questo vizio, non esclusa la stessa matematica.

§. XXVI.

Nodo capitale di tutte le questioni.

Malgrado però di tutte codeste fallanze, e di codesti sforzi di mal accorti pensatori, noi congratularci dobbiamo che la causa della scienza riguardante le guarentigie del sapere umano venga dibattuta. L'obblio ed il sepolcrale silenzio è sol fatale al sapere umano, come la stagnazione è fatale alla salubrità delle acque. Non ci rechino meraviglia gli scandali trascendentali, perchè fa d'uopo che accadano. Sia pur vero che dopo di aver camminato a tentone gli autori producano un figmento vantandolo pel gran ritrovato. Anche con questo si annunzia quello spirito di ricerca che per un consenso misterioso nell'Europa tutta si volge ad indagare le origini. Ferve un gran lavoro nel quale con improvviso e non convenuto ardore s'interrogano gli archivi, i monumenti, le storie, le ruine, i sepolcri, le genti vicine e le lontane, e perfino le abolite pergamene sulle cose tutte dei tempi andati. Pare che il mondo civile sia persuaso della grande verità che per andare avanti conviene tornare indietro, vale a dire riassumere le cose da capo, come consigliava anche BACONE (1).

(1) *Frustra magnum expectatur augmentum in scientiis ex superinductione et insitione novorum super vetera: sed instau-*

Fra queste cose da riassumersi si presenta di nuovo il gran problema della pietra angolare di tutto il saper nostro *dimostrabile*. Questo problema fu più volte proposto, ed invano ne fu tentata la soluzione, senzachè per altro venissero ritardati i progressi delle cognizioni. La credenza del punto di sicurezza del sapere umano sempre operò, opera ed opererà ancora, di modo che i progressi stessi fatti con questa credenza debbono certamente condurre alla dimostrazione delle di lei verità. Allora si giunge a toccare quel supremo punto nel quale il vero di fatto e di ragione si uniscono onde costituire una sola essenza, una sola forza, una sola legge ed una sola espressione di realità. Ma questo non è nè un ente di ragione speculativa, nè una formola algebrica o trascendentale; ma dal canto delle cose apparisce come una legge sempre ripetuta in tutte le azioni della realità; e dal canto della cognizione come un concetto semplice ed assoluto. *Ciò che è, è.* Ecco un assoluto, vero e primo. *Vero*, perchè presenta un sì immutabile. *Assoluto* perchè non soffre eccezione, nè dipende da veruna condizione. *Primo*, sì perchè anteriormente a questo è impossibile trovarne veruu altro, e sì perchè tutto il vero si risolve in questa formola. Il razionale per cui si inchiude o esclude qualche cosa col *paragone* dell' identico e del diverso, del conciliabile e del contradittorio è *posteriore*; sì perchè suppone la cognizione di qualità esplicite conoscibili, e sì perchè si tratta di paragoni su dati già esistenti. Per lo contrario il principio *ciò che è, è*, si estende anche all' incognito, all' indefinibile, all' indiscernibile, non per attribuire qualità intime, ma per affermarne o negarne l' esistenza.

Nella legge del commercio reale, il supremo, il più semplice e primitivo punto, nel quale il vero di fatto e di ragione si uniscono, si è *io sento quel che sento*; perchè qui il sì di fatto indubitato diviene un sì indubitabile. Questo dunque

ratio facienda est ab imis fundamentis, nisi libeat perpetuo circumvolvi in orbem cum exili et quasi contemnendo progressu. Novi organi, Lib. I, Aphor. XXXI.

è il vero ed assoluto positivo dal quale convien prendere le mosse: e nel quale necessariamente si risolvono tutti gli argomenti positivi. Questo principio di coscienza indubitabile essendo fuor di controversia non rimane che a discendere un sol gradino per verificare la *causa* del mio sentire. Or qui incominciamo ad entrare nel mondo. Ecco il sommo, dirò così, di fatto reale, o sia delle cognizioni di *fatto reale e positivo.* Anche senza indagare l' autorità dei sensi, noi scopriamo e distinguiamo nel sentire esplicito le segnature di fatto reale *ab extra* e quelle *ab intra* che tutte vengono sentite.

Qui il sommo ultimo dell'induzione forma il sommo primo della dialettica onde assicurare qualunque verità di fatto la più rimota. Stringiamo ora i conti. Anche stando al di sotto del grado sommo per gli studi speculativi, la filosofia possiede di già uno stromento sicuro possedendo il principio di contradizione. Con ciò viene assicurata l' autorità della ragione. Ciò che gli manca ancora si è il principio di logica sicurezza per I FATTI ESTERNI onde assicurare l' autorità dei sensi. Dunque egli è manifesto che la credenza comune delle menti sane sul commercio coll' esteriore universo, forma tutto il nodo che rimane a sciogliere nella scienza fondamentale del pensiero, e del sapere umano. Dunque se si dimostra la verità di questa credenza si assicura la pietra angolare dell' umano sapere, e si annientano tutte le discordanti opinioni.

Allora le teorie fabbricate in una romita elucubrazione, vengono sull' istante dissipate come altrettanti fantasmi notturni al sorgere del sole. Allora si associano nella mente le cose come stanno in natura. Allora si vede l' uomo parte di questa natura, governato da questa natura, potente per questa natura, piantare nella sua coscienza una fiducia irremovibile in questa natura.

Ciò posto, a qual punto ci troviamo in oggi rispetto a questi articoli? — Tutti riconoscono come indisputabile la forza del principio di contradizione in tutti gli oggetti ne'quali può essere applicato. Tutti pure ammettono come

incontrastabile l'apparenza di tutti i fenomeni ideali, sia che gli riferiamo a noi, sia che gli riferiamo a qualche cosa fuori di noi. A che dunque si riduce la disputa? A vedere se la mente nostra sia unica indipendente ed esclusiva *autrice* delle suddette apparenze o no. Qui la risposta debb'essere fatta mediante irrefragabile dimostrazione. La questione dell'*imputazione originaria* esterna dell'umano sapere presenta il paradosso di asserire l'esistenza d'una realità incognita, operante in una maniera incognita su di noi, e però l'impossibilità di una dimostrazione *diretta* sperimentale. Ma data e dimostrata l'impossibilità di una figurata imputazione tutta *propria* ne risulta in via indiretta l'imputazione estranea. Or qui si esamini il mio discorso sulla Mente sana, e si decida se codesta dimostrazione sia stata data. Ora ognuno valuti quanto sia grande la sua importanza, e quanto estesa la sua influenza sulla certezza tutta dell'umano sapere.

§. XXVII.

Soluzione fondamentale di tutti i sommi problemi.

Ottenuta questa vittoria massima, noi avremo assicurata la pietra angolare dell'umano sapere circa ogni *positivo reale* esterno da noi conoscibile. Ma ciò non basta ancora per conoscere la gran legge fondamentale unica e predominante di questo sapere. Resta dunque a vedere quale esser possa la legge colla quale noi acquistiamo le apparenze prime da noi dette sensibili. Altro è dire che noi non siamo soli al mondo, ed altro è il dire che il nostro spirito sia in commercio col mondo. Taluni hanno preteso di dimostrare esistere cose fuori di noi, e nello stesso tempo hanno opinato che il nostro essere pensante sia autore esclusivo di tutto il saper nostro. Con questa opinione essi veramente si accamparono nel caos dell'idealismo puro. Conviene ben riflettere che la questione del commercio non è questione dell'esistenza o non esistenza delle cose, ma bensì di *cau-*

salità dell' apparenza da noi sentita di queste cose. Io prego i miei lettori a far punto su di questa precisione. Essa è decisiva per assegnare il suo vero carattere a molte escursioni della romita e sbrigliata logica trascendentale di alcuni moderni, e per unificare la scienza.

Proseguiamo. Fissata la questione in cui si tratta di sapere se questo commercio si effettui o no, egli è per se manifesto che la dimostrazione logica dell' affermativa involge necessariamente la dimostrazione logica anche dell' esistenza di un non so che reale fuori di noi, che agisce su di noi, e che provoca queste apparenze entro di noi. È ben naturale che volendo passare dal cognito all'incognito, cioè dall' interno noto all' esterno ignoto, dalla prova di coscienza alla prova di fatto, conviene affrontare la questione complessa della *causalità* per risolvere quella dell' *esistenza*. Ma nel rispondere affermativamente alla questione della causalità s' induce necessariamente il fatto di un commercio e di una legge, vale a dire dell' azione fra due o più potenze, in virtù della quale si produce un dato effetto.

Ridotta la cosa a questo punto, e procedendo sempre collo stesso rigore, si presenta la questione in cui si tratta di sapere quale sia l'*indole essenziale e propria della legge di questo commercio.* La risposta a questa questione involge due inspezioni: la prima consiste nel vedere, come in generale concepir si possa l' azione fra due potenze. La seconda consiste nel vedere, come in conseguenza dei dati di fatto indubitati sul carattere dei fenomeni intellettuali qualificar si debba quest' azione.

Fra il primitivo e il derivativo non esiste mezzo escogitabile. Ninn altro primitivo positivo e reale esiste per il sapere umano, fuorchè l'azione originaria colla quale si effettua in lui la percezione. In quest' azione due potenze agiscono: ma l' azione percettiva si consuma nell'essere pensante. Ciò che ne nasce è risultato dei rapporti delle due potenze poste fra loro in commercio. Dunque egli è un effetto positivo e determinato dalla natura ed attività di queste potenze. Dunque questo effetto è tanto reale, quanto reale è l' esistenza

e la viva forza di queste potenze. Dunque è tanto determinato quanto la loro esistenza e la loro forza. Dunque è tanto modificato quanto il soggetto in cui si consuma, e quanto le di lui attitudini possono influire sull'esercizio della forza delle due potenze operanti in un dato stato e con una data attività. Dunque la sensazione è un fenomeno di azione composta, il quale trae il suo carattere dalla natura delle potenze operanti in date circostanze reali.

Ciò che vi ha di costante si è la doppia sorgente delle segnature percettibili. Quando si considera l'azione reale, ma non riconoscibile dalla coscienza, si può avere un fenomeno di azion composta, ma non conosciuto. Quando poi apparisce il segno sensuale *discernibile*, allora si manifesta l'emissione dall'intimo senso logico che si accoppia e confonde col sensuale, di modo che non ne può essere separato che per un'astrazione. Allora la sensazione diviene veramente oggetto *intelligibile*. Questo secondo stato in quanto alla coscienza appare primitivo, poichè l'indiscernibile per lei è perduto.

Tutte queste condizioni sono di fatto e di ragione indubitabile, nè possono soffrire eccezione. Esse poi sono leggi universali del sentire. Ma siccome fra vari modi di sentire se ne effettuano alcuni e non altri; e siccome indubitatamente si fanno certi composti ideali e non altri, si hanno certe ricordanze e non altre; certe opinioni e non altre; così necessariamente fra la folla affacciata degli oggetti eccitanti il prescegliere taluni, l'imprimerli nella memoria, il farne certi composti, ec., deve avere una *causa motrice*. Ecco un altro principio di fatto e di ragione del pari indubitabile come i precedenti. Ma ecco un altro articolo che entra nella legge solidale del nostro sentire.

Ora raccogliendo, che cosa ne risulta? Che il conoscere il volere e l'eseguire intervengono nel pensare, e nel sapere umano come in qualunque altra pratica dell'uomo, e tutti e tre danno essere e forma al saper umano, secondo le attitudini e le circostanze dell'uomo interiore.

Esaurite tutte queste indagini con rigor logico, che cosa

ne risulta? — Che la pietra angolare della filosofia del pensiero viene solidamente posta e qualificata: o per parlare senza metafora, viene dimostrato il principio pieno causale di tutta la filosofia del pensiero. Ecco ciò che io ho tentato di fare nel discorso sulla Mente sana.

È per se evidente che un principio causale altro non è che una legge predominante e perpetua di una data serie di fenomeni. Dunque l'effezione di questa legge si deve verificare nella contingenza di questi fenomeni, di modo che, quand'anche non apparisse esplicitamente, almeno non incontri cose incompatibili. Qui si tratta della legge predominante della vita intellettuale. Se per avventura scuopriremo gli effetti noti subordinarsi a questa legge, è vero o no che si confermerà vittoriosamente la di lei dimostrazione? Se il *sistema della compotenza* (1) nel quale si fanno sempre intervenire il sentire, il volere e l'agire per parte dell'uomo, venga sottoposto a questa seconda prova di applicazione, e ne rimanga controsegnato, è vero o no che noi avremo confermata la soluzione fondamentale di tutti i sommi problemi? Questo sistema di *compotenza* non è un sistema accomodato per indovinare un mistero; non è un'ipotesi per dar ragione dei fenomeni dell'uomo interiore, ma è bensì un'induzione di fatto e di ragione della stessa causalità originaria degli umani pensamenti. Una funzione, una legge reale racchiude una tale unità di maniere che esclude essenzialmente e logicamente ogni altra maniera. Dunque perciò stesso gli altri sistemi vengono respinti come falsi tutte le volte che sono inconciliabili. Essi poi vengono compiuti laddove mancano. Tutto si può confermare nel nostro colla *sperienza*. Quanto al di fuori, l'interessante nella folla delle esterne provocazioni fa sortire, direm così, le sensazioni. Quanto al di dentro, per lo stesso mezzo fa riagire il discernimento e sortire il verbo. L'azion composta e la vibrazione semplice sono comuni anche ai corpi. Ma la forma

(1) Per intelligenza di questa denominazione vedi sopra §. XIX.

sopra esposta costituisce il carattere proprio della *compotenza psicologica* ridotta ad una sola e identica legge.

Tutto il fin qui detto riguarda il *merito* della filosofia del pensiero. Ma affinchè questo merito trionfi, che cosa si esige? Bandire i cattivi metodi e introdurre l'ottimo nell'assumere, nell'esaminare e nel raccogliere gli oggetti della filosofia mentale (vedi il §. XIV. della Mente sana). So che gli assurdi nati da un cattivo metodo ne accusano i vizi. Ma conosciuto un male, si conosce forse il rimedio? Riprovato il resolutivo trascendentale, sappiamo noi forse come usar si debba l'induttivo sperimentale nell'assumere, nell'esaminare e nel raccogliere? Conosciamo noi bene quale sia il tema e il modo di studiare la filosofia del pensiero? Ecco argomenti su i quali mi resta ancora a ragionare.

§. XXVIII.

Grave omissione anche in oggi praticata nello studio della filosofia del pensiero.

Prima di dar ragione di un fatto è necessario conoscerlo nelle sue circostanze apparenti ed accertate. Questo precetto di senso comune e notorio, come viene egli in oggi osservato nello studiare la filosofia del pensiero? Forsechè dopo di avere percorsa la storia naturale, la quale incominciando dalla cognizione dei fisici elementi deve finire con quella dell'uomo, si fa punto su quest'uomo per raccogliere tutte le particolarità interessanti sì il suo fisico che il suo morale? Forsechè prima d'ingolfarsi negli abissi della filosofia del pensiero e degli affetti si tracciano i più certi e più costanti fenomeni delle sue diverse età? Forsechè si narrano le maniere dei bambini, dei fanciulli, degli adolescenti, onde cogliere testimoni visibili del successivo loro sviluppamento? La maniera sola colla quale apprendono a parlare vien forse ben notata? Quel primo tentativo a ripetere per quanto si può a monosillabi le parole sentite; quell'istinto di personificare tutto, di appropriarsi tutto; quel graduale

instruirsi dell'età più vicina coll'altra più vicina; quel senso poco sviluppato di compassione con una grossa dominante fantasia, quegli impeti violenti ed instabili, ec. ec., vengono forse descritti prima di entrare nell'interno dell'uomo a ricercarne il perchè?

Nulla di tutto questo vien fatto; e per una cieca abitudine trasmessa da secolo in secolo si entra *ex abrupto* nel regno invisibile della mente e del cuore umano per ricercare le cause di fatti non ancora notificati. La natura offre tutti i giorni agli occhi nostri una specie di modello della sua economia circa il sapere umano, e noi lo trascuriamo per affrontare digiuni il gran mistero. Forsechè lo studio della mente umana è da meno di quello di un insetto, o abbisogna di meno di quello di un insetto? A questa maniera si può forse studiare la filosofia della mente e del cuore umano? Con questa maniera si potrà forse far fede della verità e della pienezza di una teoria? Con questa imperdonabile e desolante omissione si potranno forse conoscere le leggi occulte del mondo delle nazioni? Sospendete di arrogarvi il nome di maestri di filosofia, finchè non abbiate supplito a tanta mancanza, e pensate che nella maturità della ragione, se le scienze debbono fondare i loro aforismi nella storia, la scienza dell'uomo esige che la mente sia tanto più preparata con una ben intesa raccolta di fatti accertati e confrontati, quanto più la scienza versa su di un mondo invisibile e pieno di misteri. Nello studio di questa scienza si tratta di tessere la storia naturale ragionata delle menti individuali per compiere quella dell'uomo collettivo, e coll'una e coll'altra conoscere la vita individuale e sociale dell'umanità in tutti gli stadi suoi.

§. XXIX.

Di una filosofia del sapere umano positivo.

Trascorso è omai un secolo da che due sommi pensatori italiani sentirono la necessità di un altro studio, e ne abbozzarono qualche tratto. Io voglio parlare del Vico e dello Stellini. È cosa mirabile il vedere come ambidue allevati fra le secche e digiune dottrine degli scolastici abbiano spinto il volo verso di una parte non per anco avvertita, e per un' ispirazione di un genio indipendente abbiano segnato almeno un tema alla futura generazione. Più speculativo Stellini e più positivo il Vico, ambidne mirano ad uno scopo di pratica utilità, perocchè lo Stelliui consacrò le sue vedute alla filosofia dei costumi, e il Vico a quella delle leggi. Se Stellini non fu avveduto abbastanza nel segnare le cause fondamentali del vivere civile, egli fu abile nel dipingere i costumi delle prime età. Così pure se il Vico nel contemplare le vicissitudini dei popoli e degl' imperi nei paesi più atti al vivere civile, non fu abbastanza penetrativo per ravvisarvi metamorfosi intellettuali e morali sotto identiche denominazioni di governo; egli fu abbastanza illuminato per ricercare i caratteri mentali della prima età, e nel segnare le forme delle diverse instituzioni e delle loro locuzioni positive e semplificate nella storia.

Gli scritti di questi due grandi uomini sopra alcune parti del più vasto argomento che possa invitare gli studi dei pensatori (io voglio dire la civile filosofia) invocavano altri tentativi, per i quali i loro pensamenti venissero annodati ad un gran tutto ancora occulto, il quale in se abbracciando quello di vero e di luminoso, che fu da loro scoperto, svelasse allo sguardo dei sapienti un campo non ancora esplorato, e loro ne facesse avvertire le parti ed il mirabile complesso. Se io ho tentato di segnare qualche linea, onde adombrare questo gran tutto, e se ho ardito di suggerire quegli argomenti che appartengono all' integro studio delle

leggi naturali della mente sana, io non credo d' aver fatto altro che raccogliere l' eredità dei nostri maggiori, e di accrescerla di quel poco che io poteva contribuire.

Molto resta ancora a farsi, perchè molto resta ancora a scoprirsi dal filosofo in questo mondo delle nazioni, dal quale viene invocata la più importante delle filosofie. Questo serva di avviso e di eccitamento agl' Italiani, fra i quali ella spuntò, e che sembrano destinati più specialmente a coltivarla. La pienezza dei tempi pare che solleciti da loro questa cura; ed i lavori dei pensatori non italiani gioveranno come la chimica giova alle scienze fisiche. Gli errori stessi di una libera discussione possono loro servire di lume e di stimolo, onde procedere oltre nella via a loro aperta, e dar mano al grande lavoro già suggerito dai loro maggiori.

Pochissimi, io temo, saranno coloro che si accingeranno alla desiderata impresa, e ciò tanto più mi fa sentire il perenne rammarico per la perdita di un uomo raro, al quale la più viva e rispettosa amicizia e somma stima cordialmente mi annodava (1). Egli profondo conoscitore degli scritti del Vico, dello Stellini e di altri sommi nostri maggiori, sembrava aver ricevuta dalla natura i talenti ed il cuore il più atto per gli studi della sopraddetta filosofia. Amator del vero fino allo scrupolo religioso; di un senso solido, penetrante ed esatto, egli improntava tutti i detti suoi coi caratteri della sagacità e della coscienza. Chiamato al santo ministero d' instruire una generosa gioventù, io desiderava di non incontrare una invincibile modestia accresciuta in lui dalla grandezza di quel sapere che gli mostrava un campo immenso ancor non coltivato. La perdita di un tanto uomo può sol essere in qualche modo compensata dallo zelo di qualche valoroso vivente, il quale volga il suo ingegno agli studi di quella filosofia; e niun paese certamente lo promette di più della patria dell' estinto amico.

(1) Giovanni Valeri, professore della Ragion Criminale nella università di Siena.

Nel ricordare le varie scuole della filosofia del pensiero, ragion voleva che non fosse trasandata l'italiana, la quale si deve considerare meno per quella parte che può aver comune colle altre, che per quella che è propria a lei, e che tende a dare alla mentale filosofia la dovuta estensione, connessione ed attività. Ricordiamoci che la filosofia della mente umana altro non è che una grande storia ragionata della coltura intellettuale dei popoli operata dalla natura. Stimabili ed anzi necessari sono gli studi della potenza occulta ed individuale operante in questa storia. Ma la veduta della potenza non è quella delle leggi positive: la cognizione della potenza non v'insegna come si sviluppi e come operi in mezzo al grand'ordine universale. La analisi astratta della tale o tal altra funzione, non è ancora la storia delle positive operazioni e del complessivo sviluppamento del pensiero umano. La natura non viene ancor colta, ma sol accennata in certe particolarità originali.

§. XXX.

Sua alleanza colle psicologie.

Noi abbisogniamo di conoscere non l'uomo speculativo, ma l'uomo di fatto: e se vogliamo salire all'analisi e alle leggi generali, egli è appunto per conoscere questo uomo di fatto. Ma quest'uomo di fatto non si conosce nè colle visioni platoniche, nè colle quiddità peripatetiche, nè colle sfumature trascendentali, nè coi minuti sperimenti accademici, ma bensì collo studio delle produzioni e delle leggi colle quali visse e vive sulla terra. Ciò limita lo studio all'uomo sociale, perchè fuori di questo stato l'uomo è al di sotto dei bruti. A proporzione poi che la convivenza agevola e stimola l'energia pensante, quest'uomo percorre gli stadi di quel sapere di cui effettivamente abbisogna, o a dir meglio cui la natura destinò all'economia sua equilibrante. La filosofia mentale forma un sol ramo della civile, ma il ramo principale è il più sublime, perocchè l'uomo nulla può fare con

padronanza senza sapere; e nulla può socialmente ottenere da altri senza conoscere le occulte potenze che li movono. Nulla poi può nè tentare nè insegnare nel mondo delle nazioni, se non ne conosce l'ordinamento e l'andamento nei luoghi e nei tempi.

Lode dunque sia tributata agli analitici delle facoltà mentali. Impulso ed incoraggiamento sia prestato alle loro meditazioni; ma nello stesso tempo sia dato mano allo studio pieno e positivo del pensiero vivente ed operante nel mondo, e che nelle varie età e nei diversi paesi presenta l'uomo qual è. Studiamoci pure di avere la chiave dei simboli e dei geroglifici coi quali spesso si presenta la natura; ma dopo ciò facciamone uso nel leggere le diverse inscrizioni colle quali ella manifesta i suoi oracoli. Senza occuparsi della lettura sarebbe inutile lambiccarsi il cervello ad imparare gli alfabeti, e però senza lo studio dell'italiana filosofia sarebbero inutili tutte le psicologie, tutte le ideologie, tutte le metafisiche e tutte le critiche elaborate nella solitudine. Voi mi direte che la condizione nella quale si trova la Protologia esige di assodare fermamente la pietra angolare del sapere umano. Più oltre poi mi obbietterete la denominazione di *sensualismo* e di *intellettualismo*, che offendono oggidì le scritture dei filosofi (1), lo che riguarda il siste-

(1) Il nome di *sensualismo* applicato da taluni alla scuola sperimentale induttiva è una divisa di parole (vedi §. XX). In addietro questa scuola non fece avvertire che colle segnature positive *ab extra* si associano le segnature razionali *ab intra* (vedi §. XIX sopra). Queste segnature, se non furono espressamente notate, non furono però nemmen negate, ed anzi furono implicitamente intese, e fin anche fatte valere, come si potrebbe provare cogli scritti di Condillac, specialmente sulla Logica e la Grammatica. Se Condillac fece derivare il saper nostro dalle sensazioni, egli però non disse mai che le nostre idee sieno tutte sensuali, e che non vi sieno altre idee che le sensuali. Le ontologiche relative sono frutti del giudizio. Tutte sono sentite perciò stesso che sono percepite da qualunque parte vengano. Ecco una specie di sentire. Certamente queste ultime idee non sono nè emesse nè im-

ma stesso ideologico, distinto dalla protologia. Convien dunque afferrare i due estremi della filosofia del pensiero e riformarla nel principio, nel mezzo e nel fine. — A ciò rispondo che con queste circostanze voi mi provate bensì abbisognare in oggi un genio possente e di primo ordine il quale operi la ristaurazione della filosofia del pensiero, ma nello stesso tempo non mi provate che l'oggetto dell'Italiana filosofia non sia quello che costituir deve il vero corpo della scienza naturale dell'umano sapere.

§. XXXI.

Istanza fattane dal pubblico.

Io poi vi soggiungo che egli è il solo che possa renderne commendevole lo studio nell'opinione dei popoli, ed invitare molti ingegni valenti ad occuparsene. Lo scredito nel quale era caduta la metafisica, e dal quale ancora non fu liberata, da che nacque? Dalla mancanza della sua applicazione agli studi interessanti. Allorchè infatti da uomini di senno fu associata alla storia, essa incominciò presso gl'intelligenti a procacciarsi qualche credito. Questo è un pegno della considerazione che acquisterebbe allorquando fosse

prontate dai sensi. Ma Condillac ha forse detto il contrario? Esso non ha che espresso il modo ultimo col qual l'escogitabile viene posseduto, nel che entrano anche le idee sopraddette. A che dunque movere in oggi tanto clamore contro di lui per una negligenza di spiegazione verbale? A che pro tutto questo? Forse per regalarci di nuovo un fantastico Platonismo, o il zotico realismo del medio evo? Fra il positivo vero ed il chimerico non vi è mezzo ragionevole. O convien essere sperimentali induttivi, o visionari. Col primo mezzo si producono lumi, bontà e potenza; col secondo tenebre, mal essere e abbattimento. Si supplisca dunque a Condillac, ma si supplisca come si deve. Si censuri Condillac, ma si censuri in ciò che professò, e non in ciò che non pensò o tacque. Si lasci soprattutto la solita soperchieria di imprestare errori per poi combatterli.

trattata colla dovuta pienezza. Anche qui la natura manifesta la sua sanzione coll'opinione inspirata nel pubblico contro gli studi, i quali mancano del frutto che aspettar se ne deve. Non è l'indole speculativa e difficile che detti il disprezzo, ma bensì la mancanza a produrre il dovuto effetto. Prova ne sieno gli studi matematici, i quali non vengono colpiti col discredito dei metafisici.

Che cosa dunque rimane? Dare alla scienza dell'intelletto quella latitudine, quella direzione, e quella pienezza che a lei vengono assegnate dalla natura stessa delle cose, e che per una confusa tendenza sono richieste dal voto pubblico delle incivilite popolazioni. Ora ciò verrà fatto certamente allorquando si coltivi la storia naturale del sapere umano, associandovi lo studio delle facoltà mentali fatto per via di buone osservazioni sperimentali e razionali. Quest'opera unita è quella che viene richiesta dall'Era ora incominciata, e che deve collegarsi colle altre ricerche, le quali in rami diversi si vanno facendo, onde in fine ottenere quella alleanza di tutte le scienze, e produrre quella stima reciproca che formar deve il distintivo della maturità della ragione illuminata.

Tutto ci invita ad affrettar quest'opera ed a prestarne il frutto. Spesso ci vien detto che al dì d'oggi si vogliono *dettami positivi*. Non si parla qui di un positivo empirico, ma di un positivo filosofico. Il mondo sapiente loda le speculazioni non arrischiate, ma egli ama che sieno avvicinate allo stato pratico delle cose, che è quanto dire alla loro pienezza e realtà, e per ciò stesso alla loro utilità. Pur troppo i saggi sono disingannati dal disastroso impero delle generalità applicate di salto come della inutilità di una sterile contemplazione.

E per non uscire dalla sfera della scienza dell'uomo interiore, i più sensati uomini confessano che per quanto caute e fine sieno le analisi della filosofia del pensiero, esse, allorchè sieno fatte colle statue a piacere animate, o con condizioni ipotetiche, lasciano spesso un non so che di indefinito, il quale non soddisfa pienamente.

Per quanto si faccia si ottiene una filosofia di esempi e non di teoria. Non è così allorchè si compisce la filosofia, secondo la latitudine dovuta. Ivi la più intima e semplificata chimica mentale viene associata alla spiegazione di fenomeni veramente naturali e positivi, che accadono nel mondo delle nazioni, e si manifestano col tempo in una specie perfettibile. Dico associata, perocchè con questa sola chimica non si darebbe ragione sufficiente del sistema positivo dell' umano sapere.

§. XXXII.

Come si debba e possa soddisfare a questa istanza.

Come in matematica vi sono certi composti i quali non manifestano la loro indole e le loro leggi se non mediante le serie più o meno protratte o sviluppate, così nella filosofia del pensiero non si manifesta l' economia positiva del sapere umano realmente effettuato nel mondo, fuorchè collo studio della vita sociale delle genti, protratta a diverse età. La specie umana non ha nè l' istinto infuso, nè la uniformità dei lavori delle api e dei castori, e però la cognizione teorica delle facoltà conoscitive non somministra la storia naturale del di lei sapere, il quale successivamente diviene ognor più *tradizionale*, e nello stesso tempo subordinato a certe leggi di azione naturale e sociale ad un sol tratto. Dunque conviene studiare l' origine, e seguire le fasi di questa tradizione, per conoscere l' economia di fatto di questo sapere.

Che cosa ne segue da ciò? Che per la storia naturale della mente umana abbisogna una scienza sviluppata, estesa, per la quale si colgano le cause prossime plenarie, ed assegnabili dei fenomeni intellettuali e morali dell' umanità. Non è necessario di spingere troppo in dentro le nostre indagini per cogliere queste plenarie cause assegnabili, e per agire con effetto sulle cose e su gli uomini. Se ciò si facesse per cogliere la natura sul fatto noi rimarremmo delusi nel-

la nostra aspettativa. Forsechè assegnare una causa non è lo stesso che trovare la dipendenza di un effetto particolare e costante da una costante potenza assegnabile? Ma il nesso attivo è nascosto, o sia indiscernibile. Ora se andando oltre noi teniamo conto del solo discernibile, che cosa diventerà la nostra spiegazione? Ma a proporzione che ci allontaniamo dai fatti complessi, operati dalle forze reali della natura, e che andiamo sfogliando il positivo, è vero o no che andiamo sempre perdendo quello di cui abbisogniamo? Dunque non solamente dobbiamo attenerci al positivo, ma guardarci come dalla peste dall'usare delle viste molto avventurate nel paese delle congetture. Ecco ciò di cui abbisogniamo nello studio dell'economia naturale del sapere umano, onde conoscere con verità ed agire con effetto.

Qual è dunque il mezzo necessario per cogliere questa economia? A questa domanda risponde la ragione e corrisponde l'esempio dei nostri maggiori. Non mescolar sofisticherie alla dottrina, e star nel mezzo. Io mi spiego. Finchè noi ci avvolgiamo nei particolari concreti senza possederne la virtù complessiva, noi siamo condannati ad agire con un empirismo casuale. Correndo poi all'esterno opposto, se ci arrestiamo alla somma generalità, noi ci troviamo razionalmente nulli, e siamo condannati ad un'impotenza *ultrametafisica*. Peggio poi se vogliamo far uso di esempi trascinati a generali applicazioni. Io non condannerò mai i tentativi a sublimare i voli fin dove si può; ma quando si tratta di *architettare* le scienze naturali del mondo, sia esteriore, sia interiore, voi dovete prendere una posizione contemplativa nè troppo vicina, dalla quale non possiate abbracciare il complesso delle cose, nè troppo lontana, dalla quale spariscano le particolarità necessarie a costituire la scienza e a regolare le arti. Nella vita reale havvi un'unità sistematica la quale non vien raggiunta tanto col cogliere soltanto alcuni particolari, quanto col sorpassarli. Una sfera dunque esiste la quale respinge le nozioni che peccano o per difetto o per eccesso.

Quando usate di un canocchiale, che cosa praticate voi?

Voi lo spingete fin dove si può, ma poi lo avvicinate e lo allontanate fino a che trovate il punto nel quale vedete più cose, e nella più distinta maniera. Ecco l' economia di tutte le scienze di osservazione. Qui sta il positivo ricercato. Qui si ottengono quegli *assiomi medi* che racchiudono la maggior virtù, e i quali contentano gli uomini di solido giudizio e di consumata esperienza. (1) Qui stanno quelle lezioni proficue le quali formano la ricchezza del sapere umano, sì pel loro intrinseco valore, e sì perchè vi lasciano il tempo a cumularne altre ancora, e di salire a que' potenti centri di unità che formano le desiderabili teorie.

§. XXXIII.

Condizioni conseguenti di questa filosofia.

Ora esaminando lo scopo, lo spirito, l'esigenza, l'andamento e le maniere della nostra filosofia, è per se chiaro che in esse si assumono appunto questi *assiomi medi*, i quali da se stessi si raccomandano, e sono pieni di virtù induttiva; e però nell' atto che non esigono uno sforzo di astrazione, soddisfano la mente che vuol sapere, la ragione dello stato intiero e positivo del sapere umano, quale si effettua nel volgere dei tempi e delle società. Il cielo mi guardi che io sia per detrarre nulla al merito dei fisiologi e degli psicologisti, e sia per sconoscere i loro servigi resi alla filosofia del pensiero. Come una buona chimica serve di lume e di sussidio a tutte le scienze ed a tutte le arti fisiche, così una

(1) Due sommi uomini, cioè Platone fra gli antichi e Bacone fra i moderni, riponevano in questi assiomi medi il maggior valore scientifico. Quest' ultimo riportò la sentenza del primo nei seguenti termini « *At Plato non semel innuit particularia infinita esse maxime; rursus generalia minus certa documenta exhibere. Medullam igitur scientiarum, qua artifex ab imperito distinguitur, in mediis propositionibus consistere quas per singulas scientias tradidit et docuit* EXPERIENTIA (de Augmentis Scientiarum, Lib. V, Cap. II.)

buona analisi delle operazioni mentali serve di lume e di sussidio alle scienze ed alle arti intellettuali e morali. Ma come il saper fisico non debb'essere confinato nella chimica, ma deve procedere a narrare ed a spiegare i fenomeni positivi, valendosi dove conviene della chimica, così pure il saper morale non debb'essere confinato alle dette analisi; ma si debbono far servire alla storia naturale dell'umano sapere. Qui sta lo scopo dell'italiana filosofia di cui intendo di parlare. Qui si tratta del metodo necessario allo studio di lei. Qui si deve determinare lo spirito universale che deve condurla. Qui si deve prevedere il frutto inestimabile che deve apportare nel mondo delle nazioni.

Lungi dal volere erigersi sopra la natura, questa filosofia vuol secondarla per valersi indi della di lei possanza. Lungi dal volere sprezzare l'autorità del senso comune, ella vuol farne un punto di appoggio de' suoi dettami. Lungi dal volere o esaltare, o umiliare, o postergare la mente sana, essa vuole anzi considerarla come opera della natura, e dal complesso e dalle condizioni delle sue leggi dedurre un nesso colla occulta realità, rivelata solamente da lei e per lei. Per la qual cosa allorchè si tratta di definire alcuni concetti usitati, questa filosofia non pretende di arrogarsi quella petulante indipendenza colla quale taluni sottraendosi dall'autorità dell'uso universale aprono il varco ad una sbrigliata agitazione di dottrine; ma invece vuole interrogare il senso comune, autore della parola e dei significati, onde farne escire l'intimo ed essenziale concetto, cui poi traduce nel senso verificato dalla ragione, la quale somministra le nozioni dirette, esprimenti la filosofica spiegazione senza alterare il linguaggio usitato. (1) Parimente

(1) Il filosofo sa che il sole non tramonta, che la neve non è nè bianca, nè nera: che il ghiaccio non è nè freddo nè caldo, che il sasso non è nè duro nè molle, ec. Nel parlare agli altri userà forse per questo delle frasi: *voltar il paese la schiena al sole: imprestare il bianco alla neve, il freddo al ghiaccio, la durezza al sasso?*

questa filosofia non contentandosi delle singolari divinazioni psicologiche (allorchè si tratta di spiegare le leggi *positive* del sapere umano) essa si studia di abbracciare per quanto si può tutte le circostanze influenti nelle diverse età sulla produzione dei fenomeni e delle vicende positive di questo sapere, talchè i dettami sia protologici, sia analitici particolari, stiano dietro la scena per dare ulteriore soddisfazione ad una più irrequieta curiosità. Finalmente questa filosofia assume il suo punto di prospettiva ed il suo linguaggio proporzionato agli assiomi medi, i quali in sostanza altro non sono fuorchè l' espressione delle leggi plenarie che si debbono studiare e ad altri dimostrare.

Ma in tutto questo contegno un pensatore ed espositore di dottrine non assume un oggetto o una mira indefinita, nè propone stazioni ipotetiche, ma tiene sempre rivolto l' animo alla mente sana. Si tratta forse d' interpretare le sue parole? Il filosofo ne implora da lei la spiegazione. Si tratta forse di mostrargli uno spettacolo interessante? Il filosofo pone l' oggetto in quella distanza dalla quale possa essere da lei tutto compreso e facilmente distinto. Si tratta finalmente di soddisfare alla di lei curiosità? Il filosofo le manifesta le cagioni assegnabili le più vicine, le più complete e le più soddisfacenti.

Allorchè poi il filosofo prende lo specchio e lo affaccia alla mente sana, e l' invita a rimirare se stessa, egli allora col più religioso raccoglimento le fa notare i suoi lineamenti, i suoi atteggiamenti, e i tratti visibili del suo vigore e della sua dignità. Dopo ciò le fa vedere la propria immagine in movimento per i luoghi e per i tempi condotta da una mano invisibile per riposare finalmente in seno della pace, dell' equità e della sicurezza sempre da lei invocate. Là egli la mostra associata a quel vero che irradiandola qual sole purissimo le assicura il suo possesso e la circonda della sua gloria.

Ecco in qual senso si verifica la relazione della mente sana apposta a questi cenni, e come l' iniziata filosofia

aspiri a soddisfarvi. Le guarentigie dell'umano sapere debbon essere verificate non solamente nelle radici, ma eziandio nelle produzioni, nei possessi e nella aspettativa. Che importa a me aver un pegno di sicurezza, quando non ne venga fatto uso? *Le leggi son: ma chi pon mano ad esse?* dirò con Dante. Ora coll' italiana filosofia si tratta appunto di porvi mano a benefizio della mente sana, rispettando la di lei autorità naturale, consultando i suoi bisogni, seguendo le sue tendenze, ed assicurando le sue acquisizioni. Essa con voce imperiosa nè mai prima udita, invoca in oggi tutte queste cose come bisogni del secolo, ed ognuno entro la propria sfera deve ubbidire a questo comando. (1)

(1) Tanto il discorso sulla Mente sana quanto questi Cenni formano un sol corpo d' una sommaria PROPOSTA della scienza *fondamentale* del Pensiero, offerta alla meditazione di questo secolo. Il primo serve alle leggi della composizione. I secondi a quelle del movimento della Mente sana. Onde intraprenderne lo studio con discernimento e con sicurezza io credo essere necessario un'altra opera intitolata: (*Definizioni e principj per servire alla teoria intiera della mente sana.*)

FINE DELLA SECONDA PARTE

ESPOSIZIONE ISTORICO-CRITICA

DEL KANTISMO

E DELLE CONSECUTIVE DOTTRINE. (*)

Il titolo di quest' opera, come ognun vede, non riguarda tutte le dottrine di Kant, ma quella sola parte nella quale egli trattò *dei principj delle conoscenze umane.* La scienza di questi principj viene giustamente riguardata come primaria e fondamentale nell' ordine *scientifico,* onde soprattutto accreditare la certezza di tutte le cose di fatto reale e positivo. Questa scienza sta sopra tutte le altre, benchè nell' ordine dell' invenzione ragionata sia l' ultima; e però da *Bacone* e da *Cartesio* fu designata col nome di *Filosofia prima*, dal *Fichte* fu appellata *scienza delle scienze*, e da alcuni altri *Protologia.*

Il sig. Galluppi ha proposto nel frontispizio di trattare delle vicende della filosofia riguardanti questa protologia; ma dopo letto il suo libro noi ci avvediamo ch' egli propriamente non si occupò fuorchè di un esame paragonato della dottrina di Kant con quella degli altri filosofi, incominciando da Cartesio e giungendo allo stesso Kant. L' oggetto dunque dominante del lavoro del sig. Galluppi si è propriamente la protologia paragonata di Kant in via puramente storica e con particolari enunziati.

La voga sì presto scemata di questa Protologia in Germania è un fenomeno del quale ognuno domanda il perchè.

(*) Estratto dal vol. L e LIII della Biblioteca italiana. Si osservi a maggiore schiarimento di questo articolo ciò che è stato detto dall' Autore dalla pag. 289 alla 305 del vol. IX di questa Raccolta.

Noi crediamo che questo perchè si possa trovare nella qualità stessa della dottrina e nel modo col quale fu esposta. Il sig. Galluppi non si occupò di questa ricerca; ma si contentò di un esame paragonato tutto positivo e particolareggiato. Noi crediamo necessario di facilitare ai nostri lettori la veduta complessiva della dottrina di Kant, onde comprendere tanto il carattere ed il valore di essa, quanto la cagione della sorte da lei sofferta e degli effetti prodotti per regola degl' Italiani. Un doppio motivo pertanto ci obbliga a far precedere alcune nostre sommarie osservazioni le quali potranno essere, se fa d'uopo, comprovate col dar conto dell' opera del sig. Galluppi.

I.

La dottrina protologica di Kant, a parlare con tutta franchezza, ti presenta una speculazione che sta fra le nuvole, e vi sta *nuvolescamente*. Sta fra le nuvole, perchè nel campo immenso di uno sbrigliato possibile non ti adduce nè ragione, nè fondamento comprovato di veruna legge e di veruna tendenza dello spirito umano; ed anzi prescinde da qualunque genesi positiva dei poteri e delle funzioni assumendo nozioni assolute. Non veggiamo nemmeno il perchè domini il senso comune contro la pazzia o la stupidità che spesso si verificano in fatto, nè le fasi mentali delle diverse età. Ma qui si presenta il seguente dilemma: o Kant vuol parlarci di un' intelligenza generica qualunque siasi, o dell' umana. Se vuol parlarci della generica, quale per esempio noi figuriamo aver comune cogli angeli o coi puri spiriti, egli ciò far non potrebbe che per una induzione analogica coll' umana come ognun sa. Se poi vuol parlarci dell' intelligenza umana quale ci consta, egli non può parlarne che *nel modo col quale si trova in fatto costituita ed atteggiata*. Dunque fra milioni di stati che immaginare si possono, un solo fra questi rimane determinato e positivo. Dunque per ciò stesso esclude gli altri stati incompatibili che l' immaginazione può figurare. Or qui Kant si trova così soggiogato dalla posizione delle cose di fatto, che o gli con-

viene negare la necessità di ogni causa efficiente e determinante, o deve rinunziare al trascendentale ed assoluto da lui immaginato. Un tal corpo può avere una figura o quadrata o rotonda. Ecco un principio speculativo, cioè *a priori* assoluto. Questo corpo ha di fatto la figura rotonda. Or si cerca il perchè abbia piuttosto la rotonda che la quadrata. Ecco il principio positivo ed efficiente domandato. Ma il Kant non pensando alla causa assegnabile domandata del modo di essere dello spirito umano, cui indagare doveva per dar valore alle pretese sue nozioni *a priori*, ed assumendo in vece queste manifatture mentali come i fattori stessi della manifattura, ne viene necessariamente che la di lui dottrina riesce un vero castello in aria, ed ha, come dice il proverbio, il suo fondamento nelle nuvole, o per parlare esattamente è zero.

Abbiam detto in secondo luogo che vi sta *nuvolescamente*: vogliam dire che vi sta con forme confuse, sfumate, cangianti e prive di valor pratico per le azioni umane. I pensamenti sono tutt' altro che profondi: essi non offrono che puri contorni superficiali, ai quali fu data un' immensa generalità senza cangiare l' indole volgare della loro natività. Fate la prova di sottoporli ad analisi e voi li vedrete o strisciare per terra, o sparire come fantasmi notturni. Quasi mai incontrate una definizione: e le poche, direm così, improvvisate ch' egli vi dà, non sono quasi mai compiute e soprattutto non mai sviluppate e dimostrate. La dialettica sostituita all' induzione graduale ed analitica porta questi frutti.

Il vero merito della filosofia di Kant sapete in che consiste? Nel movere dubbi su alcune nozioni e su alcuni principj ricevuti al suo tempo in Germania. Col suo *non probasti* egli provocò i pensatori a ricercare le dimostrazioni, se fia possibile, ed a rafforzare quelle che furono addotte. Nel rimanente poi egli non creò nulla onde fare progredire la protologia, ma la fece anzi retrocedere. Egli, dopo di aver professato non esistere comunicazione reale ed effettiva fra la natura esteriore ed interiore dell' uomo, come già osserva-

rono il *Buhle*, il *Fichte* ed il *Beck*, ammiratori e discepoli suoi, volle sciferare l'enigma del principio *reale* delle umane cognizioni, e per far ciò egli capovolse il processo loro naturale. Con questo travolgimento pretese di sciogliere il proposto enigma. E per verità che cosa sono que' modelli *a priori*, i quali a guisa di punzoni di stamperia ricevono le informi masse della sensibilità, o a guisa di sigilli v' improntano le forme loro, e danno loro la figura di idee? È vero o no che qui si fabbrica con una volgare fantastica e incompatibile analogia? Dico anche incompatibile, perocchè figurando anche l'anima a guisa di scintilla di fuoco o di aura purissima, come fecero alcuni antichi, non era possibile stamparvi dentro le forme stabili ed innate immaginate dal Kant, ed attribuire loro la *virtù matrice* da lui gratuitamente immaginata. Dall'altra parte poi è vero o no che assegnare si può l'origine di questi pretesi modelli, e ciò con una provata analisi? E quand' anche la genesi ne fosse nascosta, come provare può il Kant che a loro attribuir si debba la virtù matrice da lui asserita?

Con questo travolgimento e con queste innate e gratuite matrici unite colla trascuranza totale di una deduzione generativa, ognuno deve confessare che il Kant non conobbe mai nè la genesi naturale, nè la qualità reale, nè il valore logico di alcune idee generali e delle ontologiche. Egli in vece le figurò come forme primitive ed ingenite colle quali costituì un demanio largitoci per scienza infusa e sequestrato fuori del mondo reale. Ivi sta, a suo dire, l'alfa e l'omega dell'umano sapere certamente dimostrabile: ivi il solo vero supremo e legislativo: ivi finalmente l'assoluto che racchiude anche la scienza del bene e del male. Ma se il Kant volle dare questo valore alla sua protologia, ciò non ostante tutti i pensatori anche i più affezionati a lui riconobbero in essa una tale mancanza che egli fu defraudato assolutamente nelle sue mire, e il suo progetto andò intieramente fallito. Questa mancanza consiste nel non aver trovato quel principio unico reale e attivo che deve naturalmente connettere il sistema contemplativo col sistema operativo dell'uomo.

Questa mancanza è capitale decisiva e d' influenza universale; perocchè toglie a tutta quanta la protologia il carattere di vera scienza filosofica, vale a dire di dottrina dedotta da vna sola legge primitiva e dimostrata quale appunto deve reggere un soggetto unico siccom' è la mente umana (1).

Così il Kant diede a divedere, come fecero tanti altri scrittori, che taluno può essere scettico, severo o poco contentabile e non essere punto filosofo e teorista. Ma quel che più ci importa si è, che se avessimo a professare il genuino kantismo, noi dovremmo privarci di quel poco che sappiamo per confinarci in un deserto solitario coperto dall' immensa caligine, anzi da un caos tenebroso ultraperipatetico, colla desolante convinzione di non poterne sortire mai più. Una larva enigmatica ed impotente alla quale fu sol dato il retaggio delle idee di spazio e di tempo e delle categorie senza che possa sorpassare la barriera che la separa dall' esteriore natura da lei creduta reale: ecco in poche parole l' immagine dello spirito umano risultante dalla dottrina di Kant.

Abbiam detto che dovremmo privarci di quel poco che sappiamo, professando il genuino kantismo. E per verità collo scetticismo propriamente si toglie tutta la certezza allo scibi-

(1) « Questo filosofo (dice il *Buhle*) ha fatto camminare di fronte le due facoltà principali dello spirito umano, cioè la ragione teorica e la ragione pratica, ed ha cercato i principj di cadauna separatamente. La *critica della ragione speculativa* e la *critica della ragione pratica* sono opere del tutto *disparate* e *senza luogo comune*. È vero che Kant ripete più volte che la ragione è un' unità assoluta; ma non ha mostrato come lo sia e come possa esserlo. Ciò ch' ei disse della primazia della ragione pratica prova soltanto che questa è la facoltà prima dello spirito umano, perchè ne esprime il più caro interesse. Ma per qual motivo il più caro interesse della ragione è egli puro interesse pratico? In che consiste la vera differenza tra la ragione teorica e la ragione pratica? *Qual è il nodo che entrambe le unisce in un' unità assoluta*, così che si possa fondare su ciò un sistema assolutamente compito di principj filosofici? — (Storia della filosofia moderna di G. Amadeo Buhle, pag. 767, vol. XII. Milano, dalla tipografia del Commercio, 1825). »

le umano. Col dire ch' è impossibile di accertare la verità dei fatti esterni si annienta tutta la certezza sperimentale. Coll' asserire poi l' idealismo puro si riduce la vita ad un puro sogno. Il Kant obbligò talvolta giustamente a rivedere i fondamenti dell' umano sapere e prima di proceder oltre ad assicurarsi della loro solidità. Piccolo non è questo servigio, e quindi con giusto titolo il Kant si procacciò una grande celebrità. Ma altro è dire che la tal prova non fu data, ed altro è dire essere impossibile a darsi. Altro è accusare una mancanza, ed altro è il supplirvi. Altro è il censurare, ed altro è il far meglio. Kant fece bene la prima parte, ma fallì completamente nella seconda.

II.

Esiste un proverbio italiano che dice : *fa' credito e poi fa' ciò che vuoi.* Il credito scettico acquistato da Kant unito all' imponente oscurità speculativa del suo dire accreditò a primo tratto anche la nuova teoria protologica da lui immaginata : ma il tempo che fa giustizia a tutti dissipò l' illusione; e quindi la scuola di lui fu lacerata da dispareri che regnano tuttavia, e diede occasione ai più mostruosi sistemi. Udiamo come un zelante di lui discepolo, cioè il sig. *Stapfer*, racconti la cosa. — « Kant è stato male interpretato tanto da qualcheduno de' suoi discepoli, quanto da' suoi avversari. Dapprima *Jag-Sig-Beck* aveva snaturata la dottrina trasformandola *in idealismo*, mediante le elimiuazioni di questo *X* (cioè dell' esteriore natura) che noi veramente non conosciamo, vale a dire, che noi non elaboriamo nella officina delle nostre facoltà percettive e concettive, ma nello stesso tempo la realità sua ci viene attestata dal sentimento. (1)

(1) Il signor G. Amadeo *Buhle* professore di Gottinga, riputato come il migliore e più imparziale espositore della filosofia di Kant, non concorda con questa sentenza data dal signor *Stapfer* intorno l' opera del *Beck*. Ecco il passo del Buhle :

« Il Kantismo pare un sistema *interamente* idealistico.

« *Fichte* fece del non me (cioè della natura esteriore) un limite posto *spontaneamente* dallo stesso me, e necessario per dare origine al sentimento del me, e pretese con ciò di trarre una conclusione indispensabile dai principj di Kant sì che asserì un idealismo *trascendentale*. Contro di questa pretesa insurse il suo maestro col maggior vigore (1).

« Nulla *realmente esiste* fuori di noi: ma tutto ciò che a noi « sembra che esista fuori di noi non è fondato che sul nostro « pensiero, non esiste che nel nostro pensiero, e solo esiste « per mezzo del pensiero.

« Non può negarsi che questo commento del Kantismo « non corrisponda se non *ad litteram* almeno allo spirito del « sistema; e Fichte giudicò esattamente quando disse che « *Beck fu il primo che bene afferrasse il vero senso di tale* « *dottrina.* »

Qui poi soggiunge in nota — « Si ha un breve compendio « del sistema di Kant *egregiamente fatto* da Beck nell' opera « di lui che ha per titolo *Schizzo della filosofia critica*. Egli è « anche autore d'una più lunga opera, il cui titolo è, *solo punto* « *di vista possibile donde conoscere la filosofia critica*, e fu a « cagione di questo titolo che Rainoldo diede il nome di *filo-* « *sofia del punto di vista* al Commentario di *Beck* sul critici- « smo (Detta Storia, t. XII, pag. 768, 769). » A fronte dell' autorità contraria di un Fichte e di un Buhle, come dovremo noi accogliere la sentenza del signor Stapfer?

(1) Fichte mostrò assai migliore disposizione a fondare la protologia, da lui denominata *Scienza delle scienze*, che quella mostrata da Kant. Quanto egli dice intorno i caratteri, i limiti e l' unità del primo punto di appoggio di questa scienza è egregiamente pensato, benchè non sia nuovo. Esaminando poi la maniera da lui tenuta nel fabbricare questa scienza, si vede che egli fu assai vicino a cogliere nel segno ossia a colpire il nodo fondamentale; perocchè egli sentì la necessità di autenticare la distinzione del me dal non me. Egli riguardò da prima la mente umana come una forza intellettiva indefinita a guisa di un oceano sterminato, lo che per comodo dell' analisi gli era permesso. Dopo ciò volendo venire allo stato di fatto nel quale questo indefinito astratto non si verifica, ma tutto esiste sotto date forme e con date successioni, Fichte diede alla stessa mente la facoltà di limitare e di determinare se stessa, lo che da niuna logica possibile poteva essergli accordato (Veggasi la detta Storia di Buhle verso la fine).

la loro classificazione riposa su di questo fatto e ne esaurisce il numero.

« A questi diversi sistemi di speculazione positiva convien aggiungere i risultati negativi ai quali per vie diverse giungono la scuola di *Jacobi* ed alcuni scettici i quali ingiustamente si confonderebbero coi pirronisti dell' antichità. Jacobi al quale da' suoi concittadini fu dato il sopraunome di Platone della Germania, ha tentato di mostrare l' impossibilità di stabilire in via di ragionamento i *rapporti dell' uomo colla natura* e *col suo autore*, e la necessità di attenersi alla fede individuale, e fondarne la credenza sul sentimento primitivo d' indelebile dell' uomo.

« I filosofi scettici infine, E. *Platner*, G. E. *Schulze*, J. H. *Abicht* non negano che nella coscienza noi non separiamo il subbiettivo dall' obbiettivo, ma dessi non attribuiscono a questa distinzione ed ai rapporti da lei stabiliti fuorchè un valore puramente subbiettivo, e sostengono che invano si tenterebbe di risalire ai principj di questi rapporti e di scrutinarne i fondamenti » (1).

(1) Noi abbiamo preferito di riportare questo ragguaglio storico del sig. Stapfer, inserito nella *Revue encyclopédique* del febbraio 1827, piuttosto che tesserne uno per noi stessi; e ciò a motivo di escludere qualunque accusa di esprimere erroneamente i caratteri delle scuole diverse occasionate dalla dottrina di Kant, come anche di prevenire ogni dubbio di parzialità in vista specialmente della poca nostra divozione verso la scuola di Kant e di tutti i successori di lui. — Se consideriamo i diversi punti di vista assunti dai ricordati pensatori tedeschi, noi ci accorgiamo che in tutti è un qualche frammento di vero, il quale fu fatto valere come principio sistematico. Ciò si potrebbe dimostrare colla piena analisi del soggetto il quale non fu mai nè colto per intero, nè internamente notomizzato da quei signori, ma sol sentito per facce compatte, parziali, staccate e anguste.

III.

Il libro di Kant intitolato *Critica della ragion pura*, apparso per la prima volta alla luce nel 1781, rimase dal pubblico trascurato finchè un dotto e riputato giornalista non fece avvertire al merito di esso. Allora fu studiato; ed affrontatane l'oscurità enigmatica fu indi inteso ed ora applaudito or censurato, sinchè finalmente, perduta una autorità predominante, ognuno sostituì sistemi propri. Udiamo come il Buhle narri la cosa: « Trascorse qualche tempo dopo la prima pubblicazione della *Critica della pura ragione*, senza che si ponesse gran fatto mente a questo libro, e senza che la maggior parte dei filosofi, appassionati per l'eclettismo, presumessern solamente la grande rivoluzione che quest'opera e le scrittnre seguenti del suo autore dovevano fare nella scienza, e vi si cominciò solo a pensare seriamente e generalmente all'apparire di un'eccellente analisi del libro nella *Gazzetta generale di letteratura* e delle *Lettere sepra la filosofia di Kant*, inserite da Reinoldo nel *Mercurio alemanno*. Reinoldo non solamente ritrasse con eleganza e chiarezza i vizi e le imperfezioni dello stato in cui si trovava in allora la filosofia, ma si studiò anche di provare che que' difetti erano stati emendati dalla dottrina di Kant, che empiva in oltre molte lacune, il cui voto erasi sempre fatto sentire fino a' snoi tempi.

« L'entusiasmo mostrato da Reinoldo e da parecchi altri di sommo merito procacciò al nuovo sistema molti seguaci, e confortò per lo meno a studiarlo. Si cominciò dall'applicarsi a ben comprenderlo anzi che ad esaminarlo coll'occhio della critica. Ma l'intelligenza di sì fatta dottrina presentava grandissima difficoltà quanto agli oggetti stessi, perchè l'abitudine di rendere volgare la filosofia aveva fatto perdere quella di tener dietro a pensieri profondi espressi con finezza e con una grande esattezza scientifica. Altronde il metodo adottato da Kant, o la nnvella sua terminologia, contribuivano anco a rendere più malagevole il cogliere

esattamente le idee originali che erano il fondamento delle sue scritture.

« Di fatto i primi che si levarono contro la sua filosofia l'avevano male interpretata in più d'un luogo, sì che quasi tutte le risposte o confutazioni di Kant e de' suoi seguaci, si restrinsero a dire che le obbiezioni che venivano loro fatte provenivano dal non averli intesi. Ma a poco a poco il senso del sistema diventò vie più chiaro. Dopo essersi contentati d'ingegnarsi di comprenderlo; dopo di aver vivamente disputato sul modo più o meno esatto col quale veniva interpretato, si prese ad esaminare con animo quieto ed imparziale; e filosofi profondi vi scoprirono anche imperfezioni che non erano state scoperte, e neppur supposte ne' primi momenti dell'entusiasmo prodotto dalla verità alla quale si rallegravano di essere finalmente pervenuti, e di cui si affrettarono di troppo a magnificarne la scoperta. Tuttavolta i discepoli di Kant avevano concepito una sì alta stima pel loro maestro che lo potevano a fatica credere capace di essere caduto in un errore. Temendo che fosse stato falsamente interpretato, non osarono di esaminare a fondo le loro dubbiezze, nè di confessarle apertamente; anzi sparsero a larga mano le sottigliezze della dialettica per far dileguare i vizi del kantismo, o per velarli almeno in qualsivoglia modo, ovvero si attennero a quello che loro pareva incontrastabilmente buono aspettando il rischiarimento di tutti i punti oscuri, degli sviluppamenti e perfezionamenti de' quali il sistema era ancora capace » (1).

Riepilogando si trova che il lavoro di Kant nella parte in cui pretese di fabbricare è una produzione in maschera, la quale quando comparve in pubblico non mosse la curiosità di sapere che cosa vi stesse sotto. Un giornalista riputato disse al pubblico: badate bene che là si nasconde una figura d'importanza. Allora si volle indovinarne i lineamenti indipendentemente dall'idea datane dal giornalista. I pa-

(1) Storia della filosofia moderna, tom. XII, pag. 754 e seg.

reri furono discordi; e quindi s' impegnò una calda disputa. Ma a bel bello la figura fu scoperta e genuinamente qualificata. Allora ognuno volle fare la sua mascherata; e al prototipo non fu più accordata la primiera importanza e la scuola cadde in dissoluzione.

IV.

Malgrado questo destino sofferto dalla scuola di Kant in Germania, alcuni vollero trapiantarla al difuori. In Inghilterra al riferire di *Dugald Stewart* apparve e sparì quasi subito. In Francia, nella quale abbisognano novità a qualunque costo, alcuni tentarono di diffonderla. Si volle adattarla, come si suol dire, alle teste e alle opinioni precedenti; ma realmente si diede una cosa per un'altra. Prova ne sia un libro del quale diede conto un uomo assai consumato nella razionale filosofia. Questi è il signor *Massias*, ed il libro porta il titolo di *Cariteas*. A simiglianza delle questioni *Tusculane* di Cicerone, egli contiene quattordici conferenze filosofiche sui fondamenti della razionale filosofia. Il luogo in cui si fingono intervenute venne scelto nelle vicinanze di Catanzaro nel regno di Napoli ed in un luogo vicino al mare nel vecchio convento dei Benedettini del Ligurri. Il superiore di questo convento porta il nome di *Cariteas*. Un giovane patrizio romano per nome *Rienzi* si è l'altro interlocutore che domanda istruzioni al venerabile superiore del convento dal quale appunto riceve le sue lezioni. Queste lezioni sono, a giudizio del sig. Massias, *un succoso ristretto della filosofia di Kant*, rettificata in alcune parti, purgata da dubbi da essa eccitati e dalla barbara terminologia dalla quale è avviluppata ed oscurata.

L'autore incomincia col dimandare che vengagli fatta una concessione. « Fingiamo (dic' egli) un essere pura« mente sensitivo. Siccome egli sarà totalmente privo d' in« telligenza, ne seguirà che quest' uomo possedendo la « pienezza de' suoi sensi, potrà vedere, ascoltare, toccare e « gustare l' universo; ma egli non proverà tutte queste cose

« che durante l'istante medesimo delle sensazioni. Fuori « di quest'istante tutto per lui riuscirà nullo . . . . . Per ri- « durre l'uomo a questo infimo stato, che cosa abbiamo « tolto a lui? Qual cangiamento abbiamo noi introdotto « nella di lui natura, e di qual titolo lo abbiamo noi spo- « gliato? Mio figlio, noi gli abbiamo rapita la ragione (1) « (pag. 60, 62 e 68). » — Qui (dice il sig. Massias) *ragione* è sinonimo di intelligenza. L'autore conclude che ogni filosofia deve riconoscere nell'uomo l'azione di *sentire* e quella di *pensare* (pag. 62).

Vediamo ora ciò che noi dobbiamo intendere sotto il nome del potere di sentire secondo l'autore. « Sembrami consistere unicamente in una potenza che esiste in noi, e che ci permette di essere affetti dai *corpi esteriori* e di provare sensazioni. Io chiamo questo potere la *sensibilità* (pag. 69). » — La sensibilità dunque è il potere di provare sensazioni (soggiunge il sig. Massias). Ma che cosa sono le sensazioni? « Esse sono un fatto eminentemente semplice (pag. 63). » — Esse sono sì poco semplici (qui soggiunge il sig. Massias) che sono anzi composte di molti elementi, cioè l'impressione, il movimento organico, l'effetto di questo movimento, e la percezione di questo effetto (2).

« Egli è dunque evidente (prosegue Carlteas), o mio figlio, che noi siamo depositari di due specie di poteri totalmente distinti, cioè la sensibilità e la ragione (pag. 72). » — La sensibilità, soggiunge il sig. Massias, generalmente parlando è distinta dalla ragione; ma dessa è forse del pari totalmente distinta dalla intelligenza? Ecco ciò che non crediamo detto con esattezza. Eppure *da questo articolo dipende la legittimità scientifica di ogni filosofia*, la quale non può prendere da altro punto le sue mosse. Si può ardi-

(1) Ed anche la memoria.

(2) Altro è il *concetto* della sensazione ed altro è la *causa impulsiva* della medesima. La linea diagonale percorsa da un corpo spinto da due forze ad angolo retto è tanto semplice quanto la linea di direzione di ogni lato del quadrato, malgrado che il corpo sia mosso da due forze.

tamente affermare che la sensazione non è avvenuta allorchè non è percepita dalla intelligenza (1).

La terza conferenza è destinata ad assegnare i caratteri della sensazione e dell'idea. « La sensazione è inseparabile dai caratteri di tempo e di spazio: l'idea è priva dei due caratteri di tempo e di spazio (pag. 83). » — Noi ammettiamo, dice il sig. Massias, come incontrastabile la prima di queste proposizioni. Gli organi della sensazione esistendo nello spazio ed avendo una durata, non possono a meno di dare gli stessi caratteri alle loro produzioni (2). Rigettiamo poi la seconda proposizione, perocchè le idee avendo un cominciamento ed una durata sono sottoposte al tempo, quantunque siano fuori dello spazio.

La quarta conferenza è destinata a mostrare che « la teoria non può vedere nell'universo che fatti stranieri gli uni agli altri, i quali si succedono scambievolmente senza connessione (pag. 95). » — A questo principio, nota il sig. Massias, sul quale riposa la filosofia di Hume, quella di Kant, ed in gran parte quella di Cariteas, noi opponiamo la proposizione seguente, cui crediamo suscettibile di dimostrazione. La *teoria non può vedere nell'universo fuorchè fatti uniti dai loro rapporti e che si succedono in forza dello scopo il più sapiente.* Sulla contraria proposizione sovrallegata Hume fondò se non l'ateismo, per lo meno uno scetticismo assoluto. Kant col rivocare in dubbio le decisioni della ragione colloca nell'azione sola delle nostre facoltà le leggi che collegano i fatti isolati dell'universo.

(1) Quest'ultima proposizione non è esatta. Altro è puramente sentire ed altro è intendere. Una cosa percepita dall'intelligenza equivale ad una cosa intesa. Ora in che consiste l'intendere?

(2) Quale spazio è mai nella sensazione dell'odore primo sentito dalla statua di Bonnet? Qual tempo sarebbe possibile a concepirsi senza il paragone di un'idea costante con altre che appariscono e spariscono, mentre quella è presente? Eccitate l'odor di rosa *solo;* e poi levatelo. Egli è impossibile figurare nè tempo, nè spazio. Eppure l'organo del naso esiste nello spazio e nel tempo.

Cariteas prosegue nel seguente modo : « La potenza del « vero fissa i rapporti. Ecco dunque due universi . . . . . « L' universo interiore , quello cioè della potenza dell' ani- « ma , dopo avere *trasformato* le sensazioni in idee (1) le « governa , s' innalza al disopra di loro , fissa i loro rap- « porti , stabilisce le loro leggi , e predice in una maniera « sicura i fenomeni dell' altro universo. Un astronomo pa- « recchi secoli prima fissa il minuto secondo nel quale il « disco della luna verrà a radere l' orlo del diametro solare « (pag. 108). »

Ma l' astronomo , qui soggiunge il sig. Massias , non indovina , non predice i fenomeni se non perchè le leggi che li producevano esistevano prima di lui. Egli non crea , non cangia , non inventa nulla , ma altro non fa che vedere ciò che sarà in vista di ciò che è e fu in passato. Egli altro non fa che apprendere e dire ciò che egli apprese. Le sue predizioni non sono creazioni , ma semplici induzioni di ciò che esiste ed ha esistito fino dall' origine del mondo. Io giuoco al bigliardo ; io miro giustamente , e la palla del mio avversario urtando nella sponda ritorna conformemente alla mia previdenza in una delle buche della sponda opposta : dirò io per questo di avere stabilito i rapporti dell' angolo d' incidenza e di riflessione , secondo i quali fu regolato il colpo dato da me ? »

Non occorre rendere conto delle altre conferenze , perocchè esse non versano sui principj fondamentali della protologia, ma su oggetti secondari. Noi abbiamo reso conto di questa produzione non solamente per preparare la prova dello scambio fatto della protologia di Kant ; ma eziandio per disporre in qualche maniera la mente dei nostri leggito-

(1) La sensazione non è una cosa trasformabile , perocchè essa non è che un dato modo di essere della sostanza senziente , il qual modo è quel che è. Egli cessa di essere quel dato modo tosto che si figura una trasformazione. Un moto rettilineo convertito in curvilineo, non è più il primo moto, ma un altro che suppone un cangiamento nella causa stessa impulsiva.

ri ad intendere esattamente i concepimenti di Kant stesso e de' suoi successori. Incominciando a piè pari e come si suol dire *ex abrupto* a significar loro anche in un linguaggio ordinario le suddette opinioni, difficilmente le avrebbero ben comprese, e malagevolmente potrebbero essere valutate. Conviene dunque porle in confronto con qualche altro oggetto più noto, il quale a guisa delle parità illumini e schiarisca il loro concetto. Tale ci sembra l' opera del Cariteas, semprechè però vengane raddrizzata e distinta ogni particolarità, onde così cogliere tanto le relazioni delle opinioni kantistiche con una più nota filosofia, quanto le sue relazioni colla vera e provata natura delle cose. La critica allora si può dire avere soddisfatto pienamente al suo ufficio Mostrando da una parte o ciò che fu ignorato, o ciò che fu mal detto, e mostrando dall' altra ciò che sembra il più certo o il più buono, essa soddisfa ai bisogni della mente umana ed ai doveri di una sociale filosofia. Con queste mire passiamo a proporre la seguente quistione.

V.

È poi vero che il Cariteas contenga la protologia di Kant, come affermò il sig. Massias? — Per affermare questo fatto converrebbe che le due teorie fossero identiche. Ma così è che esse non sono identiche, ma anzi tanto opposte fra di loro, quanto sarebbe opposta la fisica di una terra non illuminata, non animata, non mossa dal sole, alla fisica d'una terra quale la veggiamo in oggi. Dunque non si può accordare al sig. Massias l' asserita identità fra Kant e Cariteas.

Che poi manchi questa identità, e che anzi esista questa opposizione si prova coll' estratto stesso del sig. Massias, paragonato colla somma della dottrina di Kant già sopra prodotta. E per verità Kant pone che tutto incominci e finisca entro di uno stesso *me* in virtù della sua natura. L' io umano, secondo Kant, è un ente a se, e l' universo è un puro fenomeno ideale, la rappresentazione del quale viene in noi eseguita per un moto proprio indipendente, solitario e tutto

proprio del nostro io, talchè questa dottrina propriamente appellar si potrebbe col nome di *Aseismo* (1). Ciò è provato dalla relazione storica sovra recata dal Buhle; e quel che è più dalle parole stesse del sig. Massias. « Nelle speculazioni « di Kant (egli dice in questo stesso estratto) la natura « non è che una dipendenza da noi medesimi. Kant col ri- « vocare in dubbio le decisioni della ragione colloca nel- « l' *azione sola* delle nostre facoltà le leggi che collegano i « fatti isolati dell' universo. »

Che cosa pone o suppone Cariteas? — *Un uomo che nella pienezza de' suoi sensi può vedere, toccare e gustare l' universo.* Egli definisce la sensibilità, quella facoltà *che ci permette di essere* AFFETTI DAI CORPI ESTERIORI. Dopo questo raffronto ognun può vedere se la dottrina di Cariteas sia identica, o non piuttosto diametralmente contraria a quella del Kant.

Forse si obbietterà che Cariteas prende a prestito da Kant le pretese forme universali dello spazio e del tempo, e la fabbricazione fatta per sola nostra autorità delle leggi dell' universo; ma bastano forse questi brani per costituire l' identità figurata dal sig. Massias? Ogni buona logica insegna che per pronunziare l' identità o la diversità fra due oggetti complessi convien prendere di mira i loro *caratteri essenziali.* Ora trattandosi della protologia, vale a dire di quella dottrina prima nella quale avanti tutto si vuol sapere su qual fondamento riposi la certezza dei fatti positivi e da qual fonte ne derivi in noi la cognizione, domanderemo in che consista l' essenza logica di essa? Ognuno risponderà consistere nella qualità dei principj professati, perocchè in questi eminentemente sta racchiusa l' essenza logica, per così esprimerci, della dottrina. Che cosa è un princi-

(1) Io credo questo titolo più caratteristico e preciso anche per distinguere la dottrina di Kant da quella del *Berkley*, che faceva intervenire la divinità in vece della materia, ed alla quale dottrina per uso già lungamente invalso fu dato il nome d' *idealismo*.

cipio? Fuorchè una così detta verità prima, o a dir meglio un giudizio dai termini del quale discendono altri giudizi per via di logica figliazione. Dunque se fra due dottrine ci ha opposizione di principj, esse saranno essenzialmente opposte. Venendo al Kant ed al Cariteas, come sta la cosa? Noi l' abbiamo già veduto. Consta dunque che le due dottrine sono essenzialmente opposte.

Se parlando di principio fondamentale si volesse trovare rassomiglianza, si dovrebbe dire che la dottrina di Cariteas è identica con quella di tutti i tempi e di tutti i paesi del mondo. V' ha ancor di più: col suo primo postulato col quale Cariteas volle privare il me dell' intelligenza per ridurlo ad una gretta sensualità, egli non fece che imitare la statua di *Condillac* e di *Bonnet*, ma con effetto ben diverso. Ognuno di fatto può bensì concepire la possibilità di far agire un senso solo, come l' odorato, l' udito, il tatto; ma non potrà sì facilmente concepire come dividere si possa nella forza incognita dell' anima la sensibilità dall' intelligenza, ben inteso che il nome d' intelligenza non sia preso come sinonimo di ragionevolezza; e viceversa l' intendere non venga confuso con un vago ed indefinito presentimento. Se dunque piacque a Cariteas di adottare lo spazio, il tempo e la fabbrica delle leggi universali a modo di Kant, ne seguirà che Cariteas raffazzonò una protologia a termini incompatibili, perocchè nella dottrina della realità, la genesi logica, ossia la teoria, è essenzialmente contraria a quella della dottrina dell' aseismo. Qui si può dire con Orazio che *coeunt immitia; serpentes avibus geminantur, tigribus agni*. Per la qual cosa col Cariteas non si presentò nè punto, nè poco alla Francia la protologia di Kant, ma bensì una dottrina del tutto diversa, la quale, come si suol dire, fa ai pugni con se medesima. Presso del volgo questa sì per la sostanza che per la forma si può rassomigliare alla falsa moneta la quale altro non fa che diffondere un conio ossia l' impronta che le si volle dare. Ottima forse fu l' intenzione, ma assai funesta ne fu l' esecuzione. Chi per altro ne volesse indagare il motivo, lo troverebbe in

quella specie di ribrezzo eccitato dalle asserzioni arrischiate di certi fisiologisti, pel quale si credette di dover ricorrere a dimostrazioni già da lungo tempo credute inutili, atteso che per comune sentenza si riconoscevano di già le rispettive competenze dell' essere pensante e degli organi che servono di mezzo sì per ricevere, e sì per trasmettere al di fuori le impressioni dell' essere senziente.

VI.

Riandando la storia delle elucubrazioni sopra riferite, che cosa rileviamo noi? Che l' argomento principale della disputa consiste nella distinzione *reale* del me dal non me. Quando si parla di distiuzione reale, si parla non solamente di distinzione *opinata* ossia ammessa per credenza e per un cieco sentimento, ma bensì di distinzione positivamente esistente in natura, e che si debba tenere tanto reale e tanto vera, quanto reale e vera teniamo la stessa esistenza del nostro me. E siccome noi pensiamo che questo me sia un ente, una sostanza, un *quid* effettivo, così si domanda se al figurato non me attribuire si debba l' entità sostanziale ed effettiva attribuita al me. Ognuno sa che altro è il dire come venga ingerita la credenza di una cosa, ed altro è il dire e provare che questa credenza è vera. Col dare la genesi della credenza dell' esistenza delle cose esterne, come fecero Condillac e Destutt-Tracy, altro non si fa che indicare l' *origine* di un giudizio e non la *verità* di questo giudizio. Chi non fa questa distinzione non sa quel che si dica, e chi avesse fatta questa distinzione e attribuisse ai detti scrittori la dimostrazione della domandata *verità*, mentirebbe contro il fatto da lui conosciuto.

I filosofi di tutti i tempi e di tutti i partiti hanno sentito la massima ed assorbente importanza della quistione, in cui si tratta di sapere se la distinzione del me dal non me sia reale o meramente opinata. E qui si possono segnare le tre qualità possibili dei giudizi di fatto, cioè il *Sì*, il *No* ed il *Dubbio*. Alcuni tennero il *Sì*, alcuni il *No* ed alcuni il *Dubbio*.

Volendo far valere i diritti ed i doveri della buona logica, che cosa dir dobbiamo a questi signori?

Rivolgiamoci in primo luogo a quelli che tengono il *No*. — Avete voi ben pensato a quali condizioni vi obblighiate sostenendo il vostro No? Tanto un Sì quanto un No sono giudizi definitivi dei quali si deve dar ragione. Che cosa esige un No motivato? Basta forse dire che la tal cosa non *consta?* Badate bene che cosa avete a fronte. Non basta provare che non consta, ma convien provare che *non è vero*. Col dirmi che col pensiero non potete escire da voi stesso, voi non mi provate che fuor di voi non esista nulla, e meno poi mi provate di non potere agire fuor di voi. Una prova logica deve risultare dai rapporti razionali dell' oggetto da noi contemplato. Questi debbono necessariamente nel caso vostro *escludere* il *Sì* contrario, per ciò stesso che possono concludentemente provare il nostro *No*. Ciò è di essenza di ogni prova rigorosamente logica. Orsù, producete questi argomenti i quali escludano necessariamente il *Sì*.

Io esisto come sostanza reale. Dunque per ciò stesso in forza di una speculativa possibilità possono esistere altre sostanze reali al par di me. Che cosa dunque rimane di disputabile, fuorchè l' esistenza *positiva* di queste altre sostanze? Or qui si tratta del puro fatto. Come potete escludere questo fatto ed affermarlo non vero? — Avete voi nei dati di esperienza e nei concetti ontologici qualche termine che necessariamente escluda il fatto di quest' esistenza? Qui facciamo punto, o signori aseisti. Esaminate la vostra coscienza; riandate la serie dei vostri argomenti; riduceteli rigorosamente al principio di contradizione, senza del quale ogni dimostrazione non regge; domandate soprattutto se vi consti e se abbiate una nozione esatta del concetto di causa ed effetto, e se ne conosciate la genesi logica naturale, e dopo che avrete ben eseguite queste cure vi invitiamo a darci di nuovo il vostro *No*.

Voi soggiungete essere impossibile la prova del *Sì* positivo, vale a dire dell' esistenza reale delle cose esterne. Pian piano, qui prima di tutto osserviamo essere necessario

che voi vi dichiariate su qual terreno vogliate combattere. Suppongasi che i vostri avversari non fossero in grado di provare il loro *Sì*, ne verrebbe forse la conseguenza che voi avreste provato il vostro *No?* Più ancora; avete voi ben riflettuto se l'impossibilità di provare il *Sì* involga o no anche l'impossibilità di provare il *No?* Finalmente o questa pretesa impossibilità la volete dedurre *a priori*, vale a dire per argomento ontologico, o veramente *a posteriori*, cioè consultando le forze della mente umana. Se la volete *a priori*, voi perciò stesso non istabilirete una cosa puramente negativa, ma bensì dedurrete questa pretesa impossibilità dalla contraria dimostrazione del vostro no. Se poi la volete dedurre *a posteriori*, voi dovete provarci mancare qualunque mezzo termine possibile nella sfera delle funzioni mentali conosciute, in forza di cui si possa dimostrare la reale esistenza di qualche cosa fuori di noi. Orsù, potete voi darci questa dimostrazione? Ma anche fingendo questo caso, che cosa avreste guadagnato onde provare il vostro no?

Nella quistione dunque della possibilità o impossibilità di provare l'esistenza di reali ed effettive sostanze fuori di noi, a che si riduce la cosa? A vedere se l'uomo *sia o no in grado* di dimostrare logicamente questa esistenza. Chi sostiene l'impossibilità, afferma positivamente *non essere l'uomo in grado* di fornire questa dimostrazione. Ma come provar si potrebbe questa assoluta impotenza? Forse mediante l'intima cognizione delle forze intellettive dell'*Io* pensante? No certamente; perchè voi stessi confessate di non conoscere l'intima natura del vostro me. Resta dunque che questa pretesa impotenza debba risultare dalla cognizione delle operazioni di quest'io pensante. Or qui esaminando queste operazioni si trova forse un ostacolo insuperabile a tessere la domandata dimostrazioue? — Ecco l'ultimo punto al quale si riduce la quistione.

CONTINUAZIONE

DELL' ARTICOLO PRECEDENTE

I.

Allorchè nel far menzione di queste lettere del chiarissimo barone *Galluppi* dirette principalmente a dar conto della dottrina di *Kant* noi qualificammo tale filosofia come una speculazione che sta fra le *nuvole e vi sta nuvolescamente*, parve a taluno che siffatta qualificazione mal conciliar si potesse colla somma celebrità da quella medesima filosofia ottenuta. Ma la storia della *kantesca* scuola, da noi riferita sulla fede di testimoni superiori ad ogni eccezione, rende manifesta la cagione di tanta celebrità ad onta della mancanza di merito. Gli annali delle scienze e delle lettere presentano parecchi esempi ne' quali un libro alzò un tempo altissimo grido e poscia fu sepolto in un eterno oblio; e viceversa alcuni altri rimasero dapprincipio oscuri e dopo salirono in altissima fama. Che più? Il pubblico è stato perfino testimonio di qualche cervel bizzarro che a bello studio pubblicò mostruose fantasie, che furono applaudite assai più delle ottime composizioni. Così, per esempio, narrasi che quando il Goldoni prese a riformare la commedia italiana, e che i primi suoi tentativi furono coronati dagli applausi del pubblico, nacque quistione fra lui e Carlo Gozzi sull' eccellenza della nuova commedia. Quegli per difendere la sua causa allegò i pubblici applausi. Allora il Gozzi soggiunse che questi applausi non provavano nulla; e per sostenere col fatto la sua sentenza compose le *Tre melagrane*, il *Mostro turchino*, ed altre tali mostruose bizzarrie, le quali furono di fatto applaudite. Ma questa audacia del Gozzi non

tolse che il pubblico non abbia accolto con approvazione la riforma del Goldoni; e le Tre melagrane e il Mostro turchino, ec. non siano state condannate alla dimenticanza.

Quando la miglior parte di Europa si occupò dello studio della filosofia del pensiero per via di posate e giudiziose induzioni dei pensatori Inglesi, Francesi ed Italiani, sopravvenne il Kant, il quale facendola da critico e da riformatore, presentò al pubblico la sua trascendentale filosofia e fu in Germania ammirato, applaudito come lo fu in Venezia il Gozzi. La scena importava alquanto più tempo perchè più vasta era la composizione e meno volgare la materia: ma l'esito sarà certamente lo stesso. Noi parliamo della Germania sola e non del rimanente della colta Europa; perocchè il tentativo che andò fallito in Inghilterra, e quello pure invano intrapreso in Francia ed in Italia ci obbligano a circoscrivere il destino del kantismo alla sola Germania.

Se al signor *Galluppi* piacque dapprima di occuparsi di proposito della filosofia di Kant, egli così operò nè per accoglierla, nè per propagarla; ma bensì per giudicarla con discernimento (1). Senza dissimulare quel di vero che essa contiene, egli ne mostrò le mancanze, i paralogismi e gli errori. Fu questo per lui uno sfogo di quel possente ingegno di cui è dotato. Fu questa una specie di cortesia verso di una setta la quale d'altronde è già colpita da una inevitabile caducità. Se in Italia qualche meschino cervello, simile a que' scimiotti della moda i quali si strozzano i fianchi e si lasciano crescere le unghie e la barba, si fa bello di qualche strambotto trascendentale, ciò avviene senza pericolo di contagio. Il buon senso italiano non permetterà mai che la

(1) Qui si allude all'altra opera dello stesso sig. Galluppi intitolata: *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza, ossia Analisi distinta del pensiero umano, con un esame delle più importanti questioni dell' ideologia del kantismo e della filosofia trascendentale.* Di quest'opera nello scorso anno 1827 erano usciti quattro volumi in 8.° Si avvisa poi colle stampe di Messina del 1827 che il volume quinto ed ultimo era sotto il torchio.

filosofia e la lingua sua siano ridotte al segno che una bella dica seriamente all'amante suo: *voi mi amate subbiettivamente* e *non obbiettivamente*. Ottima frase per dissipare l'illusione che nobilita questo sentimento e ridurlo ad un senso tutto animalesco e di desolante libertinaggio!

II.

Il signor Galluppi nelle lettere delle quali diamo conto espone le diverse dottrine dei filosofi, i quali da Cartesio fino a Kant parlarono dei principj fondamentali dell'umano sapere. Qui si domanderà se il kantismo apparisca una figliazione legittima della moderna razionale filosofia. A ciò rispondiamo, rilevarsi da queste lettere che il Kant accozzò qualche mezza verità con alcuni paralogismi di pensatori moderni, come per esempio certe vedute sane di Condillac con certe sofisticherie di Hume; più ancora che Kant richiamò bensì le categorie aristoteliche, che egli volle violentemente raffazzonare a suo modo e maritare colle idee di Leibnitz; ma nello stesso tempo si scuopre che per dar ragione della vita intellettuale egli trasandò del tutto il metodo induttivo, sola guida e solo stromento della filosofia naturale, e fece uso in vece di una sterile dialettica qualificativa, come se si trattasse di descrivere il disco della luna o fare equazioni algebriche. Il kantismo pertanto non apparisce come parto legittimo, ma come aborto della moderna filosofia

Due uffici massimi si assunse il Kant nella sua famosa *critica della ragion pura*. Il primo ufficio fu quello di *censore*; il secondo fu quello di maestro della razionale filosofia. Come censore egli chiamò a sindacato le dottrine sull'uomo, sul mondo, su Dio e sul valore dell'umano sapere a cogliere la verità, e si studiò di porne almeno in dubbio alcuni principj accreditati senza supplire altrimenti Ponendo mente al quesito se l'uomo possa sui fatti naturali saper qualche cosa, la conclusione sua si fu, dovere ognuno dire genuflesso al suo gran tribunale: *Padre, io son balordo*. « Io vedo

(dice il signor Galluppi, lettera VIII, pag. 143) rivolto lo sguardo della vostra meditazione sul risultamento generale del criticismo. Noi, secondo questa filosofia, non possiam *nulla conoscere delle cose in se stesse;* ed una ignoranza assoluta di esse è la nostra destinazione. La nostra conoscenza si versa intieramente sui fenomeni, cioè sulle apparenze, e lo stesso io non è che un fenomeno Questa filosofia pretende di avere dimostrato *l'impossibilità di una conoscenza reale* nell' uomo, e di avere ridotto il nostro sapere ad un sogno costante. Il risultamento generale di questa filosofia chiamata critica vi sembra dunque lo scetticismo. Questo stato è molto penoso per voi, e mi chiedete de' soccorsi per liberarvene. Voi non v'ingannate certamente pensando così. Lo scetticismo in effetto non richiede nulla di più di ciò che gli accorda la filosofia critica. Niuno scettico ha pensato di contrastare l'esistenza delle *apparenze*: lo scetticismo si è limitato a porre in dubbio la corrispondenza delle apparenze alle cose reali: non vi ha alcuna conoscenza se non vi sono oggetti conosciuti; la conoscenza non è che un nome vano, se non è la conoscenza di qualche cosa reale. Se tutta la nostra scienza non è composta se non che di apparenze, la nostra scienza intera è vana. Domandate ad un kantiano: se noi siamo autorizzati dall'esperienza, o da principj *a priori* a rispondere a queste domande: vi ha egli qualche cosa reale al difuori di noi? che cosa è ella mai? qual relazione ha con noi? Vi ha egli un Dio? vi ha almeno una sostanza pensante? Egli vi risponderà che *noi non possiamo nulla conoscere delle cose in se stesse;* che tutta la nostra scienza non può oltrepassare le apparenze. »

Da questa esposizione di uno scrittore tanto versato nella filosofia di Kant ci sembra potersi conchiudere, che in essa non si professi solamente il dubbio dello scettico, ma una disperata *acatalepsia* ossia il dogma dell' invincibile ignoranza sopra tutte le cose del mondo esteriore.

III.

Dodici sono le lettere che compongono tutto il volume. — Nella prima si parla della direzione che prese la filosofia, incominciando peraltro da Cartesio, passando per Leibnitz, Locke e giugnendo fino a Condillac. — Nella seconda si parla del modo col quale Condillac sciolse il nuovo problema della filosofia. — Nella terza si tratta del punto di veduta a cui la critica fatta da Leibnitz dell' opera di Locke ridusse la questione su i principj delle nostre cognizioni. Nella quarta si discorre come Kant seguendo la stessa direzione di Condillac, ed adottando il principio di Leibnitz sulle cognizioni necessarie ha presentato in altro modo il problema della filosofia. — La quinta lettera versa sulle dodici categorie di Kant. — Nella sesta si dice come Kant costruisce la natura visibile. — La settima porta il titolo di osservazioni su le dottrine precedenti. Risultamenti dell'analisi del linguaggio. — L'ottava parla del nuovo problema che Hume ha proposto alla filosofia riguardante la causalità, e quindi il fondamento massimo della filosofia che brama di conoscere le cose per via delle loro cagioni assegnabili. — Nella lettera nona si tesse un paragone della dottrina di Hume con altre dottrine antecedenti. — Nella decima si riferisce come Reid e i suoi discepoli abbiano combattuto lo scetticismo di Hume. — Nell'undecima l'autore toglie a dimostrare come la dottrina di Hume e quella di Reid condussero Kant al trascendentalismo. — Nella duodecima finalmente si esprime, come dice l'autore, la dottrina di Kant sulla *possibilità* della metafisica o dialettica trascendentale sua (1).

(1) Qui il nome di *possibilità* viene usato dal sig. Galluppi alla moda di Kant. La metafisica e dialettica trascendentale è un pensamento o dritto o storto. Egli è certamente *possibile* come concepimento di fatto, al pari di qualunque altro figmento umano. Ora qui il sig. Galluppi non vuole esprimere se fosse o no di fatto possibile di immaginare il trascenden-

IV.

Larga, esatta, imparziale è la maniera colla quale il signor Galluppi espone il suo soggetto. Noi quindi osiamo preferire queste sue lettere all' opera del celebre *Dugald-Stewart*, il quale supponendo il suo leggitore al fatto dei sistemi filosofici, non raccolse se non le novità che dai pensatori si andarono successivamente aggiungendo (1). Laonde il signor Galluppi, benchè i fondamenti logici dell' umano sapere, quali furono dai moderni esposti o supposti, siano stati segnati come oggetto di queste lettere, providamente si avvisò di riferirli aggiungendovi una succosa esposizione dei loro sistemi di razionale filosofia.

Venendo poi all'argomento capitale del libro, ecco come l' autore lo propone: « Che cosa è mai la filosofia? Ella è, rispondono alcuni filosofi, la scienza dell' uomo, del mondo, di Dio. Una tale definizione suppone che l' uomo possa giungere a conoscere se stesso, il mondo e Dio. Ma, dicono altri filosofi, bisogna prima esaminare, *se l'uomo può sapere qualche cosa; e su qual fondamento può egli saperla.* La conoscenza de' nostri mezzi di conoscere è certamente una

talismo, ma bensì vuole indicare la possibilità logica della sua composizione, lo che in ultima analisi si riduce ai fondamenti di fatto e di ragione dimostrabili, dai quali dovrebbe risultare come legge necessaria di natura.

La possibilità dunque qui contemplata consiste nel *poter dedurre e dimostrare* la verità di questo sistema. Ecco il senso dato da Kant al nome di possibilità ed usato dal sig. Galluppi. Nel comune linguaggio dicesi possibile ciò che non involge contradizione, e non ciò che si può logicamente costruire o dimostrare. Il termine vago di *possibilità*, per significare il poter umano di fare una cosa, non è filosofico.

(1) Qui si allude all' opera che porta per titolo: *Storia succinta delle scienze metafisiche morali e politiche dopo il rinascimento delle lettere* tradotta dall' inglese di *Dugald-Stewart* per *Buchon*, tomi tre in 8.° Parigi, presso Levrault, 1820.

conoscenza preliminare alla scienza delle cose. Da ciò segue, che la filosofia può riguardarsi sotto due aspetti, o *come la scienza delle cose*, o *come la scienza della scienza umana.* Considerata sotto il primo aspetto, ella può chiamarsi *scienza oggettiva*; considerata poi sotto il secondo può chiamarsi *scienza soggettiva.* Ma se la filosofia è la scienza prima, la quale dee contenere la legislazione di tutte le altre scienze, voi vedete bene esser necessario di considerarla nel secondo aspetto. A ciò tende la celebre massima dell' antichità *conosci te stesso.* Io dunque la riguarderò come scienza *soggettiva.* » . . . . « La filosofia come scienza soggettiva dee risolvere il seguente problema: *posso io sapere qualche cosa? che cosa posso io sapere?* » (pag. 7 e 8).

V.

Sospendendo per ora ogni osservazione sulla denominazione di soggettivo e di obbiettivo, tanto nel senso che le fu imposto dai kantisti, quanto nella applicazione fattane dall' autore, noi dobbiamo innanzi tutto far osservare a che in oggi si riduca la parte disputata e disputabile dell' argomento proposto. Due specie di verità esistono, come è notorio. Le une diconsi *di fatto*, altrimenti dette di osservazione; le altre diconsi *di ragione*, altrimenti dette *di riflessione.* Le prime riguardano la qualità o la procedenza degli atti e fatti naturali, in quanto essa constar può della loro reale esistenza: le seconde riguardano i rapporti e le nozioni necessariamente derivanti dall' esame dello stato assoluto o transitorio delle cose osservate. Le prime diconsi anche verità *positive*; le seconde diconsi *razionali.*

Siccome è impossibile parlare senza nominativi, così è impossibile pensare senza un positivo. Sino nelle speculazioni matematiche convien immaginare o una data figura geometrica, o una data quantità impostata per dedurne o la grandezza o la differenza, ec. La figura costrutta e la quantità convenuta formano il *positivo* delle matematiche pure, come la posizione ipotetica forma il positivo delle opere di imma-

ginazione. Sotto del positivo pertanto cadono due rami: il primo si può dire di *fatto reale ed esistente*: il secondo di fatto *immaginario* ed *ipotetico*. L'uno e l'altro positivo per altro intervengono sempre nei nostri pensamenti, e sono così necessari che senza di essi non può esistere nè nozione, nè proposizione intelligibile.

VI.

Tutto l'escogitabile e tutto il dottrinale umano consta essenzialmente dei due elementi del positivo e del razionale. Dunque volendo noi sapere se all'uomo sia dato di conoscere qualche cosa con verità, si vuole sapere se l'uomo abbia un mezzo efficace ed infallibile onde cogliere ed assicurare il vero sì positivo che razionale. Ora per rispondere adequatamente convien distinguere il razionale dal positivo. Se parliamo del razionale, tutti i filosofi inclusivamente a Kant rispondono possedere l'uomo questo mezzo efficace ed infallibile onde cogliere ed assicurare il vero, detto altrimenti *criterio* di verità, e questo consiste nel già celebrato *principio di identità* detto anche di *contradizione*. Ecco pertanto specialmente dopo Leibnitz assicurata la sorte di tutte le verità di deduzione. La parte dunque ancor disputabile si concentra solamente sul ramo delle cose di fatto e propriamente sulla verità di osservazione detta anche *positiva reale*.

E qui si parla non del positivo ipotetico immaginario ed arbitrario, ma dell'esistente e del reale, perchè riguarda fatti o atti *posti* dalla natura e non dall'arbitrio umano. Il punto ricercato cade sulla reale esistenza di questi atti o fatti, e però si tratta di un positivo *necessario*. Sotto nome di esistenza si abbraccia l'essere e il fare: e sotto questi due capi si comprende lo stato assoluto e relativo, permanente o transitorio delle cose dell'uomo e della natura notificabili all'intelletto. Volendo quindi rispondere categoricamente alla domanda se l'uomo possa *veramente* conoscere qualche cosa; e constando che la domanda cade sul solo positivo

reale, la inspezione si risolve nel sapere se esista verun mezzo efficace ed infallibile, onde accertarci della cognizione di questo positivo reale. Il positivo ipotetico e immaginario non è stato computato nella questione, benchè nelle nozioni logiche entri necessariamente. Esso di fatto appartiene piuttosto ad un senso psicologico interno, ossia alla costituzione stessa del nostro intelletto di quello che all'esistenza reale delle cose. In queste cose di fatto reale conviene ancora fare una suddistinzione: o parliamo delle affezioni nostre interne, le quali ci constano per una immediata e chiara consapevolezza, detta comunemente *coscienza*, o parliamo delle cognizioni che denominiamo di fatto esterno. Se parliamo delle prime, niuno ha mai negato o dubitato se veramente siano da noi sentite; e però questo ramo conviene detrarlo dal campo della disputa. O parliamo degli oggetti esterni, e qui di nuovo convien distinguere: o consideriamo la nuda e sentita loro apparenza nel nostro spirito, e questa apparenza è indubitata ed indubitabile, come qualunque fatto immediato di coscienza; o parliamo della loro *derivazione reale*, ed ecco il punto di questione. La disputa adunque si concentra sulla derivazione reale delle cognizioni dei fatti naturali esterni, e propriamente a vedere se la nostra credenza di questa derivazione sia vera in se stessa. I motivi dunque della credibilità nostra sperimentale formano propriamente l'ultimo argomento della disputa.

Ecco a che riducesi in oggi la parte disputata e disputabile su i fondamenti di verità dell'umano sapere, come già avvertirono anche i signori *Ancillon* e *Cousin*. Non conviene mai perdere di vista questo punto nel quale è d'uopo usare il principio della causalità che ci assicura della verità di fatto, come il principio di contradizione, ossia *della identità*, ci assicura della verità di ragione, ossia di rapporto. Conviene inoltre ricordare non potersi offerire il punto di questione sotto altro aspetto che sotto quello della *derivazione reale* delle cognizioni nostre dette da noi esterne da potenze poste fuor di noi.

VII.

Quest' ultima cautela sul punto di vista della questione non è mai raccomandata abbastanza. Ed ecco perchè noi trattenuti ci siamo fin qui a ridurre la questione ai minimi termini, ed a presentarla sotto l' unico aspetto suo ragionevole. A ciò fummo tanto più costretti, quanto più rendesi manifesto che i kantisti nel parlare del vero delle cose esterne, o commettono un controsenso, o trasaudano il vero punto della ricerca. Essi vanno ripetendo con Kant che noi *non conosciamo nè possiamo conoscere le cose esterne in* SE STESSE, e però siamo condannati ad un' eterna ed invincibile ignoranza circa queste cose. Nel parlare in simile guisa sanno essi bene quel che si dicono? E quand' anche esprimessero una cosa ragionevole, ne verrebbe forse la conseguenza non aver l' uomo o non potere avere cognizioni reali di fatto esterno?

Altro è conoscere con verità, ed altro è conoscere le cose in se stesse. Una naturale illusione trae il volgo a figurarsi che la nostra mente sia come uno specchio che riflette le immagini delle cose; e che perciò onde conoscere con verità noi abbisogniamo di vedere gli oggetti anche immediatamente. Ma questo modo volgare di figurarsi la cognizione vera delle cose esterne, questo raffronto fra una copia ed un originale, è forse sensato, o non piuttosto un controsenso filosofico? Chi ha detto ai kantisti che per conoscere con verità noi dobbiamo vedere sì la copia che l' originale, e dobbiamo riscontrare l' identità delle forme? Hanno mai pensato i kantisti a spiegare in che consista tanto la verità assoluta, quanto la verità di sensazione? Ciò non fecero mai. Essi all' opposto richiesero un fatto assurdo, e posero un principio insensato, e quindi ne derivarono conseguenze distruggenti ogni nostra cognizione.

Sia pur vero che l' intima e reale natura dei corpi sia a noi incognita e che a noi sia sol concesso di conoscere un

effetto corrispondente all' azion loro sulla nostra sensibilità. Lasceranno per questo le nostre sensazioni di essere un effetto reale e vero di questa azione e reazione? Se un uomo a me incognito nella camera vicina mi parla ad alta ed intelligibile voce, potrò io negare l' esistenza di un essere che mi parla, quantunque io non sappia che cosa egli sia? Potrò io negare che le parole intese derivino da una potenza che move l' aria in quella data maniera? La verità del senso mio in che consiste? Nel cogliere tutti i suoni trasmessi al mio sensorio e a me discernibili, e nel considerarli come segni reali, cioè come derivanti veramente da una potenza comunque incognita posta fuori di me. Le sensazioni si possono considerare come altrettante parole nella natura a *noi* invisibile. La verità loro intrinseca consiste nelle loro reali *derivazioni*. La verità dunque di concetto non è di rassomiglianza coll' essenza della natura invisibile, ma di *corrispondenza* coll' azione di questa natura. Data dunque e provata l' esistenza in genere di quest' esterna potenza, la verità di cognizione reale si risolverà sempre nella conformità dei nostri giudizi co' segni reali corrispondenti comunicati dalla natura. Lo che appartiene a quella parte di logica che appellasi *critica*, o altrimenti arte di verificare i fatti.

VIII.

Questo modo di ravvisare la verità di sensazione, ossia la verità dei fatti naturali e positivi, non autorizza certamente la invincibile ignoranza proclamata da Kant. Dall' altra parte poi la pretesa cognizione delle cose *in se stesse*, presa come condizione necessaria alla conoscenza vera e reale delle cose esteriori, è un enorme controsenso filosofico. I limiti di quest' articolo non ci permettono di diffonderci a provare l' insensatezza della proposizioue, che per conoscere con verità sia necessario conoscere le cose in se stesse. In qualunque stato si trovasse l' uomo, e fosse pur ridotto a puro

spirito, non conoscerebbe e non potrebbe conoscere mai fuorchè un puro atto della propria mente, ed una mera affezione di una propria sostanza occasionata da una potenza esterna (1). Esigere un assurdo non è ragionare, ma un opporsi alla ragione. Dall'altra parte, esclusa questa cognizione intima, ne viene forse la consegnenza che le cognizioni conseguenti all'azione reale delle cose esterne si debbano proscrivere come un'illusione e quindi colpirci coll'anatema degli acatalettici? Doveva provare il Kant che le apparenze delle cose esteriori non abbiano una *derivazione reale* dell'esteriore, e che queste apparenze non siano altrettanti effetti reali produttivi di segnali necessari dell'essere e del fare delle cose, ed allora avrebbe provato l'asserita invincibile nostra ignoranza.

Col suo argomento egli ha commesso un turpe scambio del vero punto di questione. *Noi non possiamo conoscere gli oggetti esterni in se stessi. Dunque non possediamo che figmenti puramente nostri.* Ecco l'argomento fondamentale di Kant. Ecco il punto unico sul quale si appoggia e gravita tutta la mole del suo scetticismo. Ora ogni lettore si accorge che posto l'antecedente non ne deriva la conseguenza voluta da Kant, e che parlando di cognizione reale o non reale egli ha solennemente scambiato i termini della questione. Invece di cercare se le cognizioni nostre di fatto esterno siano di esterna derivazione, egli ha cercato se inchiudano il concetto delle cose esterne considerate in se stesse: quasi che questo concetto fosse o potesse essere diverso da quello che abbiamo; o che l'intima essenza delle cose si potesse rivelare a qualsiasi mente o umana o angelica.

(1) Per brevità io debbo rimettermi a quanto io dissi sulla verità tanto assoluta, quanto di sensazione nell'*Introduzione allo studio del diritto pubblico universale*, §. 158 al 163; e nell'*Economia dell'umano sapere* ai §§. XXVI e XXVII. Firenze, stamperia Piatti.

IX.

La questione, se possiamo conoscere le cose esterne *con verità*, fu dibattuta fino dalla più alta antichità, come viene comprovato dalla storia della filosofia. Tale questione tornò sempre in campo allorchè la filosofia fu studiata senza andar soggetta al giogo dell'autorità. Il voler conoscere *con verità*, forma l'anima di tutto lo scibile umano, il voto ultimo della nostra ragione, ed il bene supremo dei nostri studi. Questo voto anteriore ad ogni nostra indagine si aggira in una sfera che sta sopra o a dir meglio abbraccia tutto l'umano sapere; e perciò tutto quello che dir si può sulla natura e le forze dell'umano intelletto costituisce un'indagine subalterna, la quale diviene viepiù ristretta allorchè esamina le leggi stesse fondamentali del ragionare umano.

Gli uomini assennati vorrebbero dunque sapere a qual punto preciso ridursi debba la questione indipendentemente da tutto ciò che ne pensarono e ne scrissero i filosofi, i quali in termini o troppo vaghi, o troppo inconvenienti proposero la questione della possibilità a conoscere qualche cosa con verità. Dalle cose fin qui esposte sembraci essere dimostrato ed essersi convenuto che quanto alle verità di riflessione, dette altrimenti di ragione, egli è possibile di raggiungerle mediante il principio di contradizione, e quanto alle verità di osservazione, ossia di fatto reale, egli è possibile di conoscere con verità nei fatti di coscienza sperimentale indubitata, sia che li riferiamo a noi, sia che li riferiamo fuor di noi: osservando soltanto che in questi ultimi creduti da noi reali la verità della loro *derivazione* forma il solo punto fin qui disputato. La questione pertanto sulla possibilità di saper le cose con verità si riduce in oggi all'unico quesito se la *credenza dei fatti di derivazione esterna sia poi vera e provata, o pure illusoria e senza prova, benchè l'apparenza loro sia indubitata ed indubitabile.*

La soluzione affermativa di questa questione pare che

serva per *autenticare* la credenza comune sui fatti sperimentali della esteriore natura, ma non per *definire* le leggi fondamentali dell'umano sapere. Ma considerando che la dimostrazione involge necessariamente il commercio fra la mente umana e la natura, si trova che serve anche per definire la prima legge dell'umano sentire, e quindi a conoscere *quale sia l'indole e la generazione naturale del sapere umano, e se ci possiamo assicurare della verità di fatti dell'esteriore natura, e fino a qual segno* il senso comune viene assicurato con razionale dimostrazione provando l'*esistenza reale* delle cose esterne. Diciamo l'esistenza reale e non la credenza o la *genesi* di questa *credenza*, come tanto egregiamente fu praticato da *Destutt-Tracy*. Provata razionalmente questa esistenza, altro più non rimane che ad accertare le apparenze reali; ed in questa funzione consiste l'arte logica di verificare i fatti. Questi fatti si possono assumere come equivalenti alla realità, nè si può uscire dalla loro sfera senza cadere nel falso o nell'immaginario.

X.

Vedute le condizioni del problema fondamentale della universale filosofia, egli è prezzo dell'opera il conoscere i pensamenti dei filosofi. Il buon senso fece loro riguardare le cognizioni come acquisizioni. Domandarono pertanto da qual parte queste cognizioni provengano. — Dio, il mondo, l'uomo, fu detto, sono i soli esseri esistenti. Dunque le umane cognizioni verranno o da Dio o dal mondo o da noi stessi o parte dall'una e parte dall'altra di queste tre potenze. Queste diverse provenienze ebbero i loro fautori e sostenitori tanto nei tempi antichi quanto nei moderni. La differenza consiste soltanto nel modo di ampliare o limitare le tre dottrine; ma le tesi fondamentali furono sempre le medesime. Noi qui prendiamo di mira le fonti prime e predominanti del sapere umano. Cartesio, Malebranche e i loro seguaci in Francia; Berkley in Inghilterra,

Leibnitz, Wolfio e la loro scuola in Germania al pari dei Platonici e dei neo-Platonici di Grecia e di Alessandria nell'antichità, si accordarono per diverse guise e sotto diverse forme a far intervenire direttamente la divinità o per imprimere fino dalla nascita i principj del vero e del giusto nella mente umana, senza per altro dirci il perchè esistano tanti pazzi e tanti idioti, o figurarono questa divinità dì e notte sempre in moto a farci specchio ed irradiare la mente nostra con tutte quelle buone o cattive fantasie che aggirano la mente umana, e per tirare i fili della marionetta visibile e palpabile della nostra macchina. Tanto gli antichi, quanto i moderni si unirono per acclamare in coro che i *sensi ingannano*, malgrado che questa proposizione contenga un solenne contrassenso filosofico, e malgrado pure che male si combini colla azione immediata e miracolosa di quella divinità alla quale rifiutavano la volontà di ingannare. Chi volesse qualificare questi antichi e moderni secondo lo spirito delle loro dottrine, ponendo mente alla precipua causa motrice della vita intellettuale, potrebbe dire che il *teosofismo* è ciò che la distingue dalle altre scuole.

Altri filosofi tennero la dottrina detta di Aristotile, il quale in Grecia importò la filosofia ricevuta dall'Hiran, dottrina che di là fu anche importata nell'India. Considerando l'uomo come animale capace di ragione, ma soggetto al pari degli altri esseri viventi alle leggi dell'universo di cui fa parte, furono spiegati i fenomeni della sensiblità come qualunque altro fatto naturale. Nè in questo si volle privilegiare il genere umano o con idee archetipe arcane miracolosamente impresse nell'intelletto, nè con altro intervento speciale della divinità; ma fu asserito un reale commercio fra l'animo nostro e l'esteriore natura. Per la qual cosa il sapere umano fu derivato dal mondo e dalla tradizione dei nostri simili, il qual sapere a vicenda coltiviamo ed aumentiamo colla individuale industria.

Questa scuola, che dir si può fra tutte la più antica, la più generale e la più stabile, e che anche quando fu isteri-

lita, tuttavia si mantenne intera durante la barbarica dominazione; questa scuola, dico, fu quella che dapprima depurata, resa attiva e sviluppata da Locke e da Hobbes in Inghilterra, da Gassendi e da altri in Francia, da Stellini e dal Genovesi in Italia, fu poi inoltrata e resa illustre dal Condillac, dal Bonnet, dal Destutt Tracy e d'alcuni altri in Francia; da Reid, da Smith, da Dugald-Stewart e da altri in Inghilterra, e generalmente professata anche in Italia. Come la divisa dell'altra scuola è il teosofismo, così la divisa di questa si è il *fisiofismo*.

La terza scuola è di coloro che pensarono che l'uomo tragga i principj del suo sapere unicamente da se stesso, e che per una possanza ingenita dia forma e valore di verità ai propri pensamenti sulle cose del mondo e di se stesso, senza abbisognare di altro che di spiegare la propria occulta energia, ed applicare certi moduli innati. L'*ascismo* forma la divisa di questa dottrina nella quale certamente l'uomo non può decadere dalla sua dignità intellettuale, perocchè il sapere umano è assicurato dalla costituzione stessa della mente nostra in una guisa indipendente da esterni agenti, i quali non ci apportano i concetti, ma tutto al più non danno che occasioni di esercitare e di applicare le matrici del pensiero. Se queste matrici non consistono in certe nozioni formate o in certe affezioni, direm così, coniate come figuravano i Cartesiani, ciò non ostante esse servono assai meglio, perchè a guisa di suggelli stabili improntano e danno forme di conio nostro a tutte le cose introdotte dal di fuori.

Ecco la dottrina di Kant colla quale, benchè si finga o si supponga l'esistenza di qualche cosa fuori di noi, ciò non ostante la sorgente del saper nostro viene tutta riposta in noi in una maniera essenziale. Le apparenze sperimentali indubitate non sono riguardate come effetti reali nei quali stia tutto il vero di fatto, ma sono accolte come la creta in mano del plastico il quale fa le statue. E siccome in questo sistema alcune idee astratte e generali si figurano di origine

del tutto indipendente dall' esperienza ed anteriori a lei, e si fanno intervenire come costituenti certi caratteri stabili, e quindi essenziali delle idee sperimentali (come per esempio lo spazio e il tempo), così a questa filosofia fu imposto il nome di *trascendentale* (1). È però da osservarsi che questa dottrina non è *definitiva* se non per colui che crede all' esistenza del mondo, e non per chi la nega o espressamente la pone in dubbio come il Kant. Posto l' umano intelletto come fabbricatore spontaneo del proprio sapere e come autore delle leggi asseguabili all' universo; posta la massima che noi non possiamo conoscere le cose esteriori, e riguardata la loro stessa esistenza come un atto di fede gratuito, ossia senza prove, e quindi aperta la libertà a rigettare o almeno a dubitare se alle apparenze loro corrisponda la realtà, era facile il passare a negare anche un vero commercio fra l' essere pensante e gli esterni agenti; e però dal potere sapienziale innato passare al mero *idealismo*; e quindi formare dell' uomo un piccolo dio, e dell' anima sua una monade in cui tutto incominci e si operi in virtù della propria essenza. *Fichte* fece questo passo e alcuni lo seguirono. Con questa dottrina si rende lo spirito umano solitario e indipendente autore del saper suo, come se egli solo esistesse in natura senza abbisognare di verun esterno aiuto.

Ma qui non finì ancor la cosa. Dapprima *Senofane* fra i Greci antichi, indi *Spinosa* un secolo e mezzo fa (2), e

(1) Altro sono i movimenti della mano di un fabbricatore, ed altro le forme dei lavori fabbricati. Si possono per esempio contare e definire questi movimenti come quelli di una macchina; ma essi non esprimono o esibiscono la forma del lavoro fatto, come le dita che percuotono un tasto di cembalo non esprimono o rappresentano i suoni. Nella dottrina di Kant si pretende che non solamente l' io pensante esereiti i dati movimenti che l' ontologia trasporta agli oggetti, ma che inoltre presti alle idee sensibili certe *forme speciali* indipendenti dai sensi e predominanti nel loro concetto, alle quali fu dato il nome di *trascendentali*.

(2) Il famoso *Tractatus Theologicus politicus* di quest' an-

finalmente alcuni successori di Kant in Germania si avvisarono di annientare la reale esistenza della pluralità degli esseri per ritenerne un solo che fosse senza limiti e senza condizioni, e che fu denominato *assoluto*, il quale avendo in se stesso il principio e il fine di tutte le esistenze, non abbisognava di accattare il sapere da veruna potenza. Ecco il così detto sistema dell' identità, e dell' *idealismo trascendentale*, sistema il quale, come osservò l' *Ancillon*, non è che una modificazione dello spinosismo. È noto che Spinosa sostenne non esistere che una sostanza unica che fa la figura di mondo, di uomo e di Dio. Or bene; alcuni maestri alemanni annientano l' individuo « e si posano nel seno dell' assoluto dal quale sortono poi mediante diversi atti liberi della loro onnipotenza, per dar nuova vita agl' individui e per generare le scienze. Se l' assoluto inghiottì tutto, ciò fu per restituire la sua preda. Hanno ridotto tutto al nulla, ed anche loro stessi in qualità d' individui onde arricchire l' assoluto; e l' assoluto si mostra riconoscente a questo servigio col riprodur tutto. Questo sistema si è quello dell' *idealismo trascendentale* (1). »

Si domanda che cosa sia questo assoluto che assorbisce tutte le esistenze individuali per formarne una sola? O è un nulla, o è qualche cosa. Se è qualche cosa, egli sarà un ente reale ed una sostanza unica. L' idealismo dunque trascendentale altro non è che lo spinosismo sublimato. Ancillon qui descrive i modi di questo sistema; ma la tesi è: non esistere fuorchè una sostanza unica la quale si pascola colle sue fantasie. L' idealismo di Fichte ristretto agli intelletti umani fu trasportato alla sostanza unica universale che fa la figura di mondo, di uomo e di Dio, annientando l' uni-

tore comparve la prima volta nell' anno 1670 sotto il velo dell' anonimo e colla falsa data di Amburgo.

(1) *Saggio sopra il primo problema della filosofia di Ancillon*, stampato in calce della Critica della ragione di Kant, tom. VIII, pag. 264 e 265. Pavia, 1822, per Bizzoni.

verso tutto, compreso l'io umano. Leggansi le opere di *Schelling*, di *Veiller*, di *Krug*, di *Bradili*, ec., e si troverà quest'ultima gradazione dell'ascismo elevato all'infinito.
Disse *Fontenelle* che lo spirito umano non giunge a qualche cosa di ragionevole che dopo aver esauste tutte le immaginabili sciocchezze. In niuna dottrina si verificò maggiormente cotal detto quanto nella razionale filosofia, talchè applicare si può a lei il volgare proverbio: *nulla fatuitas sine doctore.*
Tre versioni sole erano possibili intorno l'origine delle umane cognizioni; ed una sola di queste può essere vera. Noi non vogliamo qui impegnarci a provare su quale cader debba la scelta (1). Osserveremo soltanto che la più antica, la più stabile, la più universale è quella che denominammo fisiofismo insegnato in sostanza da Aristotele; corretto, sviluppato e perfezionato dai moderni e più generalmente professato in Europa. Quanto al teosofismo, esso è tramontato; ed invano sotto altro aspetto fu tentato di risuscitarlo in oggi da alcuni nemici della sana ragione. Quanto finalmente all'ascismo, esso è troppo alieno dal senso comune, indipendentemente dalla sua falsità, ed è troppo sterile di lumi pratici per trovar fortuna nel mondo.

Conchiudasi coll'osservare che l'argomento dell'origine del sapere umano e del valore suo a cogliere la verità, forma in oggi l'oggetto massimo delle ricerche o almeno del desi-

(1) Quando procedendo dal cognito all'incognito venga provato razionalmente e rigorosamente l'esistenza delle cose esterne, come cause necessarie delle nostre apparenze interne, la scelta è fatta, ed è fatta di modo che essenzialmente esclude il teosofismo e l'ascismo. Considerando poi la legge necessaria del reale commercio, ne segue necessariamente la nozione della sensazione quale esister può in natura. Da ciò spariscono come nebbia al sole tutte le altre teorie non conformi; e però il capo saldo al quale viene raccomandata tutta la catena della razionale psicologia si riduce alla suddetta dimostrazione. Ora ognuno può consultare i due opuscoli sulla *mente sana* e sulla *suprema economia dell'umano sapere*, e giudicare se questa dimostrazione esista.

derio dei più distinti pensatori della colta Europa. Il signor *Degerando* in Francia ha consacrato la sua storia della filosofia precipuamente a questo argomento (1). Il signor *Ancillon* in Germania nel succitato opuscolo, e finalmente il signor *Galluppi* in Italia colle dette lettere si occuparono di proposito a rintracciare le sentenze dei filosofi su questo argomento. I lavori poi degli odierni Alemanni altro propriamente non sono che tentativi onde sciogliere il gran problema dell' origine dell' umano sapere e del suo valore dimostrabile. Se al poema di Milton furono consacrati dodici articoli di *Addisson* nello Spettatore inglese, noi crediamo che l' argomento dell' origine e del valore del sapere umano possa meritarne tre almeno.

(1) Histoire comparée des systèmes de Philosophie considérée relativement aux principes des connaissances humaines, par M. Degerando. Paris, 1822.

QUESTIONI

SULLE APPARENZE FISICHE, SULL' ESTENSIONE E SULLA DURATA (SPAZIO E TEMPO) (*).

I.

Colle ricerche sulla verità si domanda in sostanza se l'uomo possa sapere con verità qnalche cosa. La verità non è che un giudizio al quale si suol dare come norma lo stato reale delle cose: ciò in fondo è vero, ma non serve all'uopo. Imperocchè questo *stato reale* incognito è un x che non serve praticamente a nulla. Il segnale assegnabile di questo x si è un fatto immediato di coscienza, e una relazione evidente di ragione, come si è più sopra annotato. Con questi mezzi noti o notificabili, con questi mezzi posti a nostra disposizione costituenti quello che chiamasi *criterio*, noi ravvisiamo nella mente umana la facoltà di conoscere il vero, il probabile, e di discernerli dal falso, dall' improbabile. Quella che dicesi *retta ragione* altro non è che lo stesso intelletto umano in quanto opera con criterio. Esso è una *forza regolata* al fine di ottenere la verità, o almeno i giudizi più prossimi alla verità. Vi sono dunque *doveri* a rigor di termine *intellettuali*, come vi sono doveri *morali*. Essi si congiungono in un sol nodo comune, perchè non esiste vero bene che nel reale, nè esso si può conoscere e conseguire

(*) Estratto dalla Biblioteca italiana vol. LVI.

che col solo *vero* il quale è l' unico segnale e l' unico strumento, l' unica espressione del reale.

Ora volendo rispondere alla domanda: *se l' uomo possa conoscere qualche verità*, e fino a qual segno possa arrivare, ci è d' uopo annotar prima quanto segue: Due specie di verità esistono, siccome è noto. Le une diconsi di *fatto*, altrimenti denominate di *osservazione*: le altre diconsi di *ragione* ossia di rapporto, altrimenti dette di *riflessione*. Le prime riguardano la qualità o la procedenza degli atti e fatti naturali in quanto essa constar può da indubbia sperienza o tradizione: le seconde riguardano i rapporti e le nozioni necessariamente derivanti dall' esame dello stato assoluto o relativo delle cose osservate. Le prime diconsi anche verità *positive*: le seconde diconsi *razionali*. In questa nota divisione voi vedete indicate col dito le due fonti del vero sopra segnate. Nelle verità di fatto voi ravvisate il primo fonte dei fatti immediati di coscienza, siano essi primitivi, siano derivativi, e quindi tutti i giudizi che riguardano l' essere o il fare delle cose. Nelle verità poi di riflessione o di rapporto, voi vedete l' altro fonte conosciuto sotto il nome di *principio di identità*, ossia di contradizione, che domina tutti i' giudizi puramente relativi.

Tutto l' escogitabile e tutto il dottrinale umano consta essenzialmente dei due elementi del positivo e del razionale, come ognun sa. Ma il razionale si appoggia essenzialmente sul positivo e presuppone il positivo. Noi non possiamo dire se quella colonna sia più alta della sua vicina, se l' una e l' altra non esistono almeno presenti al nostro pensiero. Parimente non possiam dire se il fuoco produca la combustione del legno, se non ci figuriamo prima l' esistenza e del fuoco e del legno.

Posti in ordine logico questi dati, il filosofo è obbligato prima di tutto ad esaminare in linea di fatto questi dati immediati di coscienza: dal che ne viene la grande conseguenza che dove finisce l' osservazione (e in ciò si comprendono tutte le legittime induzioni) finisce anche la scienza. Come di fatto si potrebbero ritrovare rapporti reali allorchè non esistono

o dove non si hanno presenti i fatti reali, siano essi primitivi, siano derivativi, sia in via di prima apparenza, sia in via di legittima induzione? I confini dunque del saper vero, solido e reale sono determinati dalla natura stessa della verità dell' oggetto, il quale non consiste fuorchè in un atto o fatto che indubitabilmente consti alla coscienza.

Abbiamo detto che la prima indagine versar dee sui fatti immediati di coscienza. Qui si prescinde dalla questione se questi sieno generati in noi indipendentemente dall' azione delle cose esterne, o se dipendano da quest' azione. Prima di tutto conviene conoscere la qualità, e lo stato sia assoluto, sia relativo, sia permanente, sia transitorio di questi fatti d' immediata coscienza. Nell' ipotesi poi che dipendessero dall' azione di qualche cosa esistente fuori di noi, conviene sempre ritenere il gran principio che se col pensiero ascendiamo fino al cielo, o discendiamo fino negli abissi, l' animo umano non esce mai da se stesso e non contempla che modi di essere di se stesso. Dunque anche nel commercio coll' esteriore natura egli non vedrebbe che proprie idee e non proverebbe fuorchè proprie affezioni occasionate dall' azione di questa natura. Dunque in ogni possibile sistema le qualità dei fatti di evidente coscienza non soffrirebbero alterazione alcuna. Le apparenze sarebbero sempre le medesime: non potrebbe mai l' anima umana pronunciare che esistano fuori di lei le idee ed affezioni sue. Dunque anche nell' ipotesi del commercio reale coll' esteriore natura e propriamente col proprio corpo, e mediante il proprio corpo, dovrebbe essa necessariamente conchiudere che le apparenze di queste cose esterne non sono che segni reali, ossia meglio effetti derivanti dai rapporti che passano fra l' io umano e le cose incognite esterne. O conviene figurare che l' anima nostra venga per così dire impastata e fusa nelle cose esterne, lo che forma uno sterminato e bestiale assurdo, o conviene considerare le proprie idee sulle cose esterne come leggi o direm meglio effetti naturali del commercio, prodotti tutti nel nostro interno, veduti nel nostro interno, conformati dalla natura del nostro

interno; e tutti propri dei rapporti essenziali fra l'io senziente e pensante, e l'incognita esteriore natura.

Queste osservazioni sono di una così primitiva ed assoluta evidenza quanto primitivo ed evidente si è il principio che l'uomo sentendo e pensando non esce da se medesimo. Tutto ciò da noi premetter si doveva onde giustificare la nostra dissensione dall'egregio autore dei saggi filosofici. Egli non potendo negare che i colori, gli odori, il caldo ed il freddo non appartengano ai corpi, ha preteso di eccettuarne l'*estensione* e la *solidità*. A simiglianza di *Locke* che aveva eccettuato l'estensione, la figura e l'impenetrabilità, egli ha sottratto dalla sfera delle sentite apparenze la estensione e la solidità dei corpi. A dir vero, ammessa l'estensione, ne veniva di necessità anche la *figura* e la *impenetrabilità*. La figura; perchè altro essa non è che la stessa estensione *circoscritta*, la quale immaginar non si può che sotto una data figura. L'impenetrabilità poi (la quale altro non è che l'incompatibilità dell'occupazione simultanea dello stesso luogo da due corpi) formava una condizione necessaria della reale estensione; perchè altrimenti l'uno avrebbe cancellato l'altro. Ma perchè mai l'autore ha voluto imitare il Locke? — Per non cadere in un idealismo contrario alla fede. Ma era forse necessario appigliarsi alla opinione di Locke per isfuggire questo scoglio? « Colui che nega (ei dice) l'estensione e la solidità *abusa per eccesso della ragione* e *trascorre in sentenze* le quali asseriscono dogmaticamente per vero quello che *è falsissimo*: errori da cui il volgo va esente. Difeso ne è questi dalla sua intellettuale semplicità ben più avventurosa della curiosità intemperante ed altiera « (pag. 9 e 10).

Ma, di grazia, questo volgo nella sua intellettuale semplicità è vero o no che reputa i colori essere estesi sulla superficie dei corpi come l'epidermide sul corpo umano? Ciò è notorio. Ma dall'altra parte è vero o no che questi colori riputar si debbano sensazioni nostre eccitate dall'azione di questi corpi esterni? L'autore stesso ce lo dice — « Domandate (così egli) ad un contadino: *i frutti di quel bel*

« *ciriegio sono eglino bruni?* Farà stima che vogliate pi-
« gliarvi spasso di lui o che siate scemo ... — Un ideologo
« vi risponderebbe: i colori non essere stesi sulla superficie
« de' corpi come l'epidermide sul corpo umano. Sensazioni
« vostre vi consiglierebbe a riputarle, e non cose reali esi-
« stenti, quali vi compariscono all'occhio. *Giustissimo*
« *insegnamento* » (pag. 9). Qui pertanto l'insegnamento
dell'ideologo dee prevalere alla credenza concepita dall'in-
tellettuale semplicità del volgo. Perchè dunque non si dovrà
egualmente far prevalere la sentenza dell'ideologo che col-
loca nella stessa sfera dei colori anche l'estensione e la so-
lidità? L'autore risponde che il traviato idealista sostiene
essere i corpi idee che si presentano davanti allo spirito, il
che è falsissimo.

L'autore ci permetta di rispondere con distinzione. I
corpi sono idee presentate allo spirito dall'azione di qualche
cosa di reale esistente fuori di noi: si concede: sono mere
idee alle quali nulla corrisponde al di fuori di noi: si nega.
Il traviato idealista è quegli che nega la procedenza delle
idee dei corpi da una causa esteriore, e non quello che ri-
conosce e dimostra l'esistenza di questa causa. Per converso
noi brameremmo che a fronte del principio che l'uomo non
esce da se stesso quando concepisce i corpi, venisse dimo-
strato che l'estensione e la solidità non si debbono trattare
colla stessa sorte dei colori, ed il perchè debbasi colla stessa
legge e col medesimo principio ragionare in due guise op-
poste.

Nè qui dire si potrebbe non potersi concepire i corpi
senza estensione, figura e solidità. Ciò è vero, ma ne viene
forse la conseguenza che queste esistano fuori di noi? Altro
è l'essenza *logica* delle cose, ed altro è l'essenza *reale* delle
medesime. Per essenza logica noi intendiamo quel complesso
di idee, per le quali si forma il concetto di una cosa in
modo di non confonderla con un'altra. L'essenza reale poi
si è quel complesso di qualità sostanziali di una cosa qua-
lunque anche incognita senza le quali essa non può real-

mente esistere in natura. La mente umana ragionar non può che sulle essenze logiche, nè trar la certezza e l'evidenza che dalla loro considerazione per ciò stesso che concepire non può che proprie idee e ragionar su quelle. Concedasi dunque che l'essenza logica dei corpi importa i caratteri della estensione e della solidità; ma niuno mi potrà dimostrare giammai che queste idee esistano nei corpi. Si potrà dire bensì esistere una causa costante per cui alla mia vista ed al mio tatto si eccitano queste idee, ma sarà sempre impossibile a dimostrare che queste esistano nella causa incognita esistente fuori di noi. Una conferma l'abbiamo negli stessi colori negati dall'autore ai corpi. È vero o no che nella guisa stessa che non possiamo figurare un corpo senza estensione, non lo possiamo pur immaginare senza colori, ossia senza qualche colore? L'ultima astrazione di un corpo esteso e solido non si ricava sicuramente fuorchè dalle idee della vista e del tatto. Un suono, un odore da noi non si figurano nè solidi, nè estesi; eppure si considerano prodotti dall'azione di qualche corpo. In breve o conviene ammettere tutte le qualità apparenti come reali a *parte rei* in natura, o conviene concedere esistere bensì fuor di noi la causa eccitante le idee di queste apparenze, ma non essere le medesime qualità intrinseche di questa causa incognita.

Salendo poi al principio eminente di ragione, che le apparenze ideali sono un *effetto* derivato dal misterioso commercio dell'io senziente coll'esteriore natura, ne viene di necessità, non potere dette apparenze essere considerate come *qualità* delle cause provocanti le idee, nella stessa maniera che il suono non è qualità del martello che percuote la campana, nè della penna che pizzica la corda del cembalo. Noi abbiamo creduto di estenderci su questo punto onde dissipare quel resto di comune illusione che ancor rimane, e rigettare nello stesso tempo le sfrenatezze di un inconsiderato idealismo.

Ritornando all'indagine sui fatti immediati di coscienza e volendoli assumere secondo il loro vero rigor logico, dob-

biamo avvertire essere necessario questo rigore sotto pena di decadere dall' acquisto e dal possesso della verità; cogliendoli per lo contrario nella loro vera consistenza e nel procedimento loro, siamo sicuri non solo di cogliere il vero, ma di afferrare il potente. Operando sui segni reali noi operiamo veramente sulla natura esistente, nella stessa guisa che faremmo se potessimo, per dir così, pigliare la natura pei capelli. Qui non occorre scetticismo alcuno, ma solamente un uso retto della ragione quale sopra fu descritta.

II.

Rettificate così le prime idee, svaniscono i pretesi misteri sull'*estensione* dei corpi e sulla *durata* delle cose immaginate dall'autore. Qui in altro senso siamo alle due famose idee dello spazio e del tempo. Ma prima di disputare consultiamo i fatti d'immediata esperienza e di certa coscienza. Col solo percettibile noi nel fatto di estensione fissiamo i limiti dell' esteso. Al di là, il fatto intimo della coscienza non ci lascia discoprire nulla. Col microscopio voi rendete percettibile ciò che non lo era; ma la mente non opera che sul solo percettibile presentato dai sensi e dopo dalla fantasia. Il minimo di questo esteso è sempre un percettibile dello stesso genere, vale a dire, un visibile od un palpabile e nulla più. Lo stesso dir si può del massimo esteso concepito come immediato fatto di coscienza.

Che se poi parliamo della possibilità o di diminuire o di ampliare o di dividere o suddividere, qui entra un'altra operazione la quale consiste in un giudizio di poter ripetere l'operazione all'infinito. Ma da questa operazione complessa, qual è la legittima conseguenza che ne deriva? — Che avete la facoltà di ripetere ed ampliare, come avete la facoltà di numerare e paragonare. Ma ne viene forse la conseguenza che nell' esteriore natura esista questa facoltà o veramente esista un'ampliazione o ripetizione come l'avete voi figurata? Ecco il gran nodo che converrebbe scio-

gliere e che forse non potrà mai essere disciolto da mente umana

La materia, dice l'autore, si presenta divisibile. Dite piuttosto che l'idea della materia inchiude questa divisibilità. Volendo entrare nell'oscuro ed impenetrabile abisso del mondo esteriore noi diremo che più enti reali concorrono ad eccitare in noi l'idea della materia. Diremo che molte cause reali unite ci danno l'idea d estensione unita. Quando separiamo queste cose reali, ognuna ci dà l'idea di estensione da se. Qui dunque conchiuderemo che la cosa da noi divisa era un *aggregato*. Ecco la materia, la quale ci si presenta come un numero di molte sostanze che contrapponiamo al semplice, come contrapponiamo il numero all'unità. Allora diremo che quando un aggregato si trova in grado di operare sensibilmente sopra gli organi della nostra vista e del tatto, esso eccita in noi l'idea dell'estensione.

Ma qui ci avete forse provato che al solo aggregato competa di suscitare in noi l'idea di estensione? Pensateci bene. In buona filosofia altro dir non si può, se non che la materia reale divisibile consiste in una pluralità di sostanze incognite comprese in un sol concetto. Dire che dall'esteso essa passi all'inesteso, è un vero contrassenso. Questo contrassenso nasce dalla antifilosofica operazione colla quale trasportiamo l'essenza logica all'essenza reale delle cose. Lasciate di coprirle colla stoffa tessuta nella vostra fantasia e di qualificarle colle divise di questa stoffa, ed allora non nascerà questo contrassenso, e cesseranno i pretesi misteri dell'estensione materiale divisibile all'infinito.

Ciò che abbiam detto quanto al mistero dell'estensione si può agevolmente applicare a quello della *durata* ed a qualunque altro oggetto capace di più e di meno, come per esempio al peso di un corpo sempre commensurabile con bilance sempre più fine. Tutto il mistero consiste nell'unità continua a cui si aggiunge il nostro giudizio di poter crescere o diminuire all'infinito. Questo giudizio speculativamente e metafisicamente concepito viene di fatto applicato alle cose

reali esistenti fuori di noi, senza avvertire se questo modo e se questo giuoco delle nostre idee possa o no effettuarsi in natura. Un'analisi più esatta dell' idea *del tempo*, e qnindi della durata potrebbe vieppiù rendere chiara questa verità. Siccome il numero altro non è che nna pluralità compresa sotto di un sol concetto, così pure il tempo si può dire essere una pluralità di istanti compresi sotto di una sola nozione.

Il carattere precipno dell' idea del tempo consiste nell'idea di *successione*; e questa idea si forma colla *compresenza* di una idea stabile e di altre variabili. Così, per esempio, da nna parte sento il movimento prolungato di un carro, e simnltaneamente sento molti tocchi di una campana che si sncedono l'uno all'altro. Durante il romore del carro conto dieci colpi di campana, questi si associano all' idea unica del romore del carro, ed ecco che io mi formo l' idea di nu periodo. Io incon [illegible] iù casi simili presentatimi dall'esperienza; e quındi p [illegible] o ad estrarne l' idea generale, e con questa estrazione generale nasce l' idea del *tempo* in generale. Per quella funzione poi ordinaria del mio intelletto di togliere i limiti formo l' idea di un tempo indefinito e di una durata senza fine.

La prova di qnesta genesi risulta dal riflettere che se io non avessi le tre relazioni simultanee della sensazione attuale colla passata precedente presentatami dalla memoria (donde sorge il presente ed il passato) e di queste due successive colla sensazione contemporanea, e se queste tre idee e relazioni non fossero comprese in nn sol concetto io non potrei formare l' idea di presente, di passato e di durata. Mai non giungerei dunque a creare l'idea individua del tempo ed a vestirla con nn concetto proprio. Invece sarei passivamente affetto da nna attualità staccata di istanti sgranati ed isolati senza poter distinguere nè passato, nè presente, nè futuro. Ma la fantasia presentandomi i *successivi* a guisa dei *simultanei*, tutti collegati ad un fondo comune unico e semplice compresente, ne sorge un concetto tutto

proprio, e quindi un ente di ragione nel quale ravviso la successione a guisa della frazione dell'unità; e quindi me la figuro divisibile in parti ossia in istanti parziali. Di fatto il passato ed il futuro realmente non coesistono col presente. L'istante presente soltanto esiste. Ma l'istaute presente, ossia l'idea presente unica non può somministrare mai l'idea di numero, ma quella sola di unità. L'idea di numero essenzialmente importa quella di una *pluralità compresa in un sol concetto.* In questo senso il concetto del tempo altro non è che quello di un numero trasformato, o per meglio dire altro non è che l'idea di uumero associata a quella di successioue. Anche qui io non veggo che la doppia e simultanea funzione di distinguere e di unificare della mente umaua; ed una legge ideologica perpetua ed universale; legge fondamentale; legge suprema che fu altrimenti espressa coi nomi di *analisi* e *sintesi*, l'una dell'attenzione e del discernimento, l'altra della natura e della apprensione compatta provocata dalla natura.

L'autore si coucentra sull'idea dell'*istante*, dove trova un altissimo mistero, perocchè secondo il suo modo di vedere vi trova dentro un infinito. Ecco un'illusione. L'istante non è che un misuratore della durata come un minimo esteso è misuratore di ogni estensione. Ciò che per uno è istante può essere divisibile (come egli dice) in altri minuti istanti, e così via via all'infinito. Eccoci di nuovo alla prima idea di ogni cosa capace di aumento o di decremento, alla quale imprestiamo la specolativa possibilità di crescere e di scemare all'infinito, ma che praticamente concepiamo sempre in uua maniera finita e comprensibile. Come nel dividere un esteso veggiamo sempre un esteso concepito almen colla mente ad esempio dei sensi, così nel dividere i minuti del tempo concepiamo sempre una durata sensibile di un'idea presente, ossia di una apparizione che forma parte della coesistenza di un'altra. I misteri dei geometri sono di siffatta maniera. I misteri degli algebrici nelle serie delle frazioni che vanno all'infinito, sono pure di simile gusto.

Ma qui occorrono due considerazioni. La prima si è, se sia vero o no che l'idea di *unità* divisibile è per se stessa indefinita, e però che le frazioni non sono che una serie di numeri accompagnati dal giudizio che formino altrettante parti di un'unità. Ciò che dicesi dell'unità dicesi pure dell'*estensione* e del *tempo*. In ultima analisi a che si riduce la cosa? Essa si riduce a dire che il senso complessivo dell'intelletto può abbracciare tutte le varie apparenze, considerando tutte queste apparenze come parti di una stessa sfera intellettuale. L'io pensante forma l'unità nascosta che impronta su tutti i suoi concetti la sua unità di potenza colle sue varietà di operazioni e di affezioni, cui egli trasporta ad altre potenze fuori di se, le quali egli veste in mille guise coi tessuti fabbricati nel proprio grembo. Qual mistero, di grazia, si racchiude qui? Altro che un fatto di natura veduto dentro di noi e trasportato dal giudizio fuori di noi. La seconda considerazione poi si è che se le versioni proprie dell'io senziente non si debbono far valere come una stoffa per vestire l'esteriore incognita natura e indi giudicare della realità, noi filosoficamente non possiamo far valere l'estensione e la durata come qualità o modi di essere propri ed intrinseci delle cose reali esistenti fuori di noi, ma riguardarli solamente come modi di essere e come fatture della nostra mente *provocate* dall'azione di queste esterne cose aventi commercio con noi. Non esistono certamente *a priori*, nè possono esistere come dimostra la loro genesi. Questa esistenza *a priori* dovrebbesi provare come qualunque altro fatto. Questa prova dovrebbe risultare almeno indirettamente provando l'*impossibilità* di una genesi sperimentale; lo che non si prova. *Acquisite* sono dunque le idee del tempo e dello spazio, e talmente acquisite che se ne può persino dimostrare il come nascano. Che cosa dunque sarà la durata; che cosa l'istante? La presenza di un'idea riferita all'apparizione successiva di altre idee forma l'idea di durata. L'istante è l'unità misuratrice della durata, come il digito è il misuratore dello spazio. Quando la successione è troppo

rapida essa assomiglia alla permanenza; quando manca la *variata* apparenza delle idee che sorgono e tramontano a fronte di un' altra che sta ferma, non si ravvisa successione.

Bastino questi cenni per iscusarci se non ci sembra di dovere in ogni parte aderire ai principj ideologici dell' autore di questi saggi. Noi ci asteniamo dal seguire le mistiche digressioni dell' autore: passeremo in più opportuna occasione a parlare degli altri argomenti puramente filosofici che possono servire di profitto ai nostri lettori.

DISCORSO

SULL' INDOLE E GENERAZIONE NATURALE DEI PRIMITIVI CONCETTI MATEMATICI (*)

§. 1. *Necessità di conoscere l' indole e la generazione degli enti matematici.*

Esaminando i termini della prima inspezione, essa ci porta alla ricerca: *quale idea formar ci dobbiamo della natura e della generazione degli enti matematici;* ossia meglio dei concetti primitivi che intervengono come elementi nella scienza della quantità. Questa ricerca dopo tanti secoli dovrebbe essere stata esaurita, e quindi la risposta dovrebbe essere in pronto. Ma considerando attentamente le cose che si dettano e s' insegnano, siamo noi certi di poter rispondere con verità? L' esame di alcune sentenze fondamentali dei matematici ci convincerà che noi abbisogniamo ancora di un' analisi psicologica di questi primitivi concetti. Ma essi come costituiscono l' abbiccì della scienza, somministrano pure i primi lumi logici del metodo: la cognizione dunque almeno abbozzata della loro indole e generazione vera *naturale*, è indispensabile per istabilire le condizioni di questo metodo.

(*) Estratto dall' *Insegnamento* primitivo delle Matematiche.

§. 2. *Generazione naturale delle idee del punto e della linea*

I primi concetti matematici sono quelli che versano sull'*estensione*. Una grandezza senza *forma* in geometria è un assurdo filosofico. Le astrazioni colle quali si è preteso di generare gli enti geometrici, debbono essere uniformi alla natura logica delle cose ed alla maniera con cui opera il nostro intelletto. Con un'astrazione non è permesso di cangiare l'essenza del concetto originario, ma unicamente si deve *far avvertire* all'idea ultima che si è voluta distaccare dalle altre. L'idea astratta adunque deve portar l'impronta autentica della sua origine, altrimenti essa è, dirò così, apocrifa, e quindi falsa in fatto. Seguendo questo principio io non dirò mai, per esempio, che la linea sia prodotta dal flusso del punto indivisibile, ma dirò invece che dessa è l'*estremità* d'una superficie. Difatti il concetto della linea si genera in noi, concentrando l'attenzione su questa estremità. L'idea nata da questa concentrazione *separata* dalle altre si chiama astratta. Segnata con un nome, appellasi *linea*. Voi presentando, per esempio, una carta bianca tagliata sotto una forma qualunque, fissando l'attenzione sul suo *contorno*, formate l'idea della linea o retta o curva a norma della forma che avete sott'occhio. Dividendo poi questo contorno in minime parti e fermando l'attenzione su di una di esse, estraete l'idea del punto; come pure la formate immaginandovi un rotondo appena discernibile o tutto nero.

L'idea del flusso di un punto è tutta artificiale per far intendere come si formerebbe la linea, se si potesse sola generare in natura. Essa è l'operazione inversa dell'astrazione già fatta. Ma altro è il meccanismo manuale, ossia la formazione artificiale d'una cosa, ed altro è la generazione logica o psicologica della medesima. Voi, per esempio, descrivete l'elisse col giro di un filo raccomandato a due punte; voi costruite la parabola con un filo attaccato e col

movimento di una squadra: direte voi perciò che questa sia la generazione *naturale* di queste curve? No certamente, perchè un altro ve le presenterà con un taglio del cono, e qualche altri forse con altro stromento. Le costruzioni nostre artificiali *conseguenti* allo studio non formeranno mai l'*origine naturale* d'un'idea presentataci dalla natura. Ma anche dato che voi vogliate per comodo nostro spiegare come si possa simboleggiare e descrivere una linea ed un punto, lungi che voi possiate applicare loro l'attributo d'inestesi, vi ponete anzi nell'impossibilità di far nascere questo concetto. La mano e l'occhio non creano nè crear possono cose inestese o invisibili. Più ancora, dalle cose vedute o toccate è assolutamente impossibile ricavare l'idea dell'invisibile e dell'inesteso. Ma voi generar volete l'estensione per mezzo dell'inesteso, nell'atto stesso che in una maniera sensibile, mediante il movimento della linea, fate nascere la superficie e il solido. Così ponete e negate ad un tratto l'estensione. Ma per quanto vogliate illudere voi stessi ed altri, voi non potete mai e poi mai riuscire ad accozzare insieme questi concetti. Da ciò ne viene che a dispetto dei matematici il concetto del punto e della linea non si possono spogliare giammai dell'idea d'una minima discernibile estensione.

§. 3. *Che il punto matematico non è il principio* FORMALE *della figura, ma è la stessa figura.*

Il *punto*, dicesi, è il *principio di tutto*. Ed io rispondo che è il principio *formale* di nulla. Immaginate una figura; impiccolitela quanto volete, essa sarà sempre o un circolo, o un quadrato, o un triangolo ec. ec. Convertirla in un punto non solamente è un distruggere il concetto di lei, ma egli è un pretendere che il punto possa essere ad un tempo stesso circolo, quadrato, triangolo, ossia che il suo concetto possa simultaneamente essere identico e diverso. Qui non v'è mezzo; o conviene che il concetto del punto sia nello *stesso tempo* concetto di tutte queste cose insieme (lochè è logicamente impossibile), o conviene che non sia veruna di

esse; perchè il concetto del punto è essenzialmente *diverso* da quello di ogni determinata figura. Ridotta dunque la figura al minimo termine possibile immaginario, essa rimarrà sempre com'è, perchè la sua forma costituisce la sua essenza. Devesi dunque ammettere in geometria una specie di impenetrabilità logica, come in fisica si ammette l'impenetrabilità materiale. Anzi a dir vero l'impenetrabilità logica è ancor più manifesta della materiale.

Ciò non è tutto. Supponendo il punto *inesteso* essenzialmente si esclude la possibilità di formar l'esteso, perchè il concetto della negazione esclude quello dell'affermazione. Il concetto negativo dell'estensione ripugna al concetto positivo della medesima, come il nulla ripugna all'essere, e il buio all'illuminato. Ma supponiamo il punto anche *esteso;* egli tuttavia non potrà logicamente essere il principio formale della figura, perchè la *forma* individua d'una figura non può ripetere il principio che dalla stessa sua essenza. Per quella ragione che il primo esteso ripete da se stesso la propria forma, ogni altro esteso la ripeterebbe sempre da se medesimo. La forma univoca d'una figura o semplice o complessa è logicamente unica, indivisibile e *propria,* talchè non può risultare che da un concetto univoco e indipendente da ogni altro. O conviene abolire il concetto dell'*essenza logica* delle cose, o conviene concedere che il principio della figura sia la stessa figura.

§. 4. *Delle essenze logiche e del possibile ideale.*

La mente umana ragionar non può che sulle *essenze logiche,* e trar la certezza e l'evidenza che dalla loro considerazione. L'essenza logica altro non è che *quel tal* concetto, senza del quale *non possiamo* affermare che una cosa sia o possa essere. Pensando quindi che una cosa esista o possa esistere, noi giudichiamo essere *impossibile* la sua esistenza senza presentare questo suo concetto. Il verbo essere inchiude queste idee. Quando parliamo di oggetti distinti, parliamo di oggetti particolari; e quando parliamo

di particolari *diversi*, noi concepiamo in uno ciò che non concepiamo negli altri. Le essenze dunque particolari sono necessariamente *qualificate*, ossia hanno ognuna un determinato carattere. Ma dall'altra parte tolti questi caratteri, il concetto della cosa svanisce. Dunque l'idea di questo carattere o di queste qualità è *inseparabile* dal concetto della essenza. Ecco l'*attributo*, ed ecco pure l'immutabilità perpetua d'un'essenza sia reale, sia possibile.

La differenza fra il *possibile* e l'*esistente* consiste, quanto a noi, nella differenza fra il *reale* e il *puramente immaginario*. Ma questo concetto non altera quello degli attributi essenziali degli oggetti. Dunque la differenza fra l'esistente e il possibile, lungi dal cangiare il concetto essenziale delle cose, anzi fa sì che l'uno serva, dirò così, di specchio all'altro.

§. 5. *Dell'* esteso *finito* e *figurato. Limiti. Grandezza e piccolezza. Coll' aggrandire* o *impiccolire non si altera il carattere formale della figura.*

Queste nozioni sono certissime, primitive e comuni a tutti gli oggetti dei nostri pensieri. La matematica dunque non può che ubbidire alle medesime. Impugnarle o tramutarle egli è pretendere che l'uomo abiuri il buon senso, o cangi le leggi del proprio intelletto. Ciò premesso, proseguiamo. Ogni figura può essere considerata o *rispetto a se stessa*, o *rispetto* ad altre: considerata in se stessa, come far si può d'un astro solo in grembo al buio assoluto, essa ci presenta l'idea d'un *esteso finito avente una data forma.* Questi sono attributi essenziali di lei. Domandare il perchè siano tali e non altri, è lo stesso che domandare il perchè il bianco sia bianco, e il rosso sia rosso. Il vero e il fatto qui sono tutt'uno.

Non sono i *limiti* che facciano esistere lo spazio; ma è lo spazio *finito* che somministra l'idea dei limiti. La diversa *maniera* colla quale può esistere ossia figurarsi questo spazio, costituisce la forma o le varie forme che appellansi

figure. L'idea della forma è *semplice*, *individua*, *immutabile*, come quella di un odore, d'un sapore, del caldo e del freddo. Essa è attribnto specifico ossia costituisce l'essenza particolare. Con ciò essa si qualifica, e si distingue la figura. Cercare concetti equivalenti è un assurdo, perchè sarebbe lo stesso che cercare di tramutare il sì in no.

Considerando una figura isolata reale noi ci immaginiamo che possa essere più *grande* o più *piccola*. Ma questo concetto è logicamente *relativo*, perchè coll'immaginazione si finge la stessa forma o più grande o più piccola. Se dunque nel grande o nel piccolo distinguesi il concetto *positivo* dal *comparativo*, ciò non nasce che dalla diversa maniera di paragonare. Nel positivo prescindiamo da qualunque paragone *speciale*, come quando diciamo un uomo grande o piccolo. Nel comparativo ci riferiamo ad una data finita grandezza. La denominazione dunque *isolata* di grande o piccolo inchiude un paragone *generico*: la locuzione di *più grande* o più *piccolo* involge un paragone *specifico*. Qui sorgono le idee del *maggiore* o del *minore* rispettivo. Questo stesso può essere *determinato* o *indeterminato*.

Il concetto dunque che domina in tutte queste considerazioni, è sempre *relativo* e puramente relativo. Ma il relativo non può alterare in nulla i *caratteri specifici* degli oggetti: anzi il *relativo* è fondato tutto su questi caratteri, e risulta appunto essenzialmente dal paragone di questi caratteri. Dunque parlando delle figure e di ogni altro oggetto possibile, vale il detto, che il più e il meno non muta la specie. Ma se non muta la specie, dunque non muta nè le relazioni nè le affezioni nè le funzioni annesse ed essenziali alla sua specie.

Fu detto di sopra che il principio della figura è la stessa figura. Dunque il grande e il piccolo non potrà mutarne la specie, o snaturarne le funzioni. Immaginatevi pure un circolo, un'elisse, un quadrato, oppure qualche minima parte finita e figurata di ogni figura possibile. Le loro relazioni saranno le stesse, perchè la loro indole è immutabile. Voi potrete ampliarle ed anche dividerle mentalmente, come

per ravvisar meglio una cosa lontana vi avvicinate, o per vedere una cosa minuta adoperate una lente o un microscopio. Ma ciò non altera punto il carattere specifico della figura della quantità. Ciò è anzi impossibile come ognun sente. Dunque logicamente assurda sarebbe una dimostrazione la quale si fondasse sul supposto che il grande o il piccolo possa tramutare le funzioni logiche degli oggetti geometrici.

§. 6. *Fallacia del concetto della divisibilità infinita dell' esteso finito. Dimostrazione logica diretta.*

Ogni parte di spazio *finito*, ossia ogni estensione finita, esclude essenzialmente il concetto d' *infinito*. Eppure sogliono i matematici parlare d' *infiniti*, e d' infiniti maggiori gli uni degli altri. Essi suppongono la divisibilità infinita dell' esteso finito. In questi discorsi qual è il concetto che illude? Il concetto che illude si è quello che nasce dall' accoppiare la nuda e fantastica possibilità dell' aggrandimento o impiccolimento dell' esteso collo stato positivo e coi rapporti determinati della misurazione o della divisione. Da ciò nasce il giudizio che l' idea dell' aumento o decremento metafisicamente possibile dell' estensione si possa accoppiare coll' operazione della misurazione o della divisione. Ma questo giudizio, sebben addentro venga esaminato, si trova essere contro ragione. Eccone la prova. Egli è certo che la estensione in genere si può in un senso astratto assoluto raffigurare indefinitamente suscettibile di aumento o decremento, ma egli è certo del pari che l' idea di un palmo è finita come quella di un digito, e che l' estensione finita di un palmo è maggiore dell' estensione finita d' un digito. Ogni esteso reale è finito, e però i limiti dell' estensione esistente sono sempre determinati. Lo spazio infinito non è più una quantità perchè non è suscettibile di aumento o di decremento. Non di aumento perchè si figura infinito: non di decremento, perchè se fosse suscettibile di decremento, stando la sua natura d' infinito, sarebbe perciò suscettibile

di gradi, nell' atto stesso che non sarebbe essenzialmente suscettibile di aumento. Così o cesserebbe la sua essenza logica o si dovrebbe ammettere un concetto contraddittorio. Da ciò ne viene che lo spazio infinito ed il punto inesteso si rassomigliano col non ammettere l' idea di *quantità*. L' idea dunque di *quantità* estesa *sta* fra le chimeriche idee del punto inesteso e dello spazio infinito. Il più e il meno dunque non si può logicamente verificare che nell' esteso finito e limitato.

Procediamo oltre. Ogni aumento o decremento di un esteso finito involge nel suo concetto un' addizione o sottrazione d' una porzione *estesa* finita. Questa porzione, qualunque siasi, è *positiva*. Questa porzione nella data ipotesi o aggiunge o sottrae una *parte rispettiva estesa*. Si avrà dunque sempre un residuo esteso e finito, sia uguale, sia disuguale, sia aliquoto, sia non aliquoto. Se talvolta voi non potete ragguagliar il residuo colle prime porzioni che avete fatto, o pure non potete far coincidere un esteso col metro che avete assunto, ne viene perciò la conseguenza della divisibilità infinita dell' esteso che avete sott' occhio? L'unica conseguenza legittima che ne viene, si è che voi non potete trovare una *coincidenza metrica*, sia fra le porzioni separate e la residuale, sia fra il metro vostro e l' esteso misurato, e nulla più. Dedurre la conseguenza che l' esteso finito residuale sia infinitamente divisibile, egli è lo stesso che affermare ad un sol tratto che egli sia infinitamente esteso e sia nell' atto stesso suscettibile di aumento o di decremento, lo che è un assurdo manifestissimo. Allora lo spazio infinito sarebbe lo stesso che un atomo esteso, ossia le due idee dello spazio infinito e dell' atomo sarebbero la stessa cosa. Allora anche quando avete una misura coincidente potreste dire che ogni digito ed ogni atomo è infinito, e quindi avreste infiniti maggiori, minori ed eguali ad altri infiniti. Ma a che ridurrebbesi allora la cosa? La cosa si risolverebbe a significare che l' infinità sarebbe propria dei maggiori, dei minori e degli eguali estesi finiti, e quindi posta in non cale questa qualità comune, rimarrebbe sempre la necessità di

determinare l'aumento o il decremento rispettivo di questi estesi. L'infinita divisibilità pertanto, comune ad ogni esteso e ad ogni porzione di lui, rimarrebbe sempre una qualità puramente oziosa. Ridotta al suo vero valore, essa si risolve nel concetto proprio dell'esteso in quanto è suscettibile di ampliazione o di diminuzione, di addizione o di detrazione, e nulla più. L'idea della *suscettibilità* astratta dell'esteso di soffrire tutte queste alterazioni senza fissar limite alcuno, associata all'idea di vari estesi finiti, fa dunque nascere l'illusoria ed irragionevole idea di questi enti ad un sol tratto infiniti e finiti, maggiori gli uni degli altri.

§. 7. *Come nasca il giudizio della divisibilità infinita dell'esteso finito. Sua irragionevolezza.*

Se voi raccoglierete l'attenzione sul nostro intimo senso, voi troverete una conferma di queste osservazioni, e v'accorgerete in che consista lo scambio logico dal quale nasce la vostra illusione. È di fatto che voi nel misurare gli estesi non fate uso del punto inesteso, ma adoperate l'esteso, ed agite sull'esteso. Ora sotto questo rapporto il moltiplicare e il dividere vale lo stesso. Voi dunque proseguite a dividere. Ma l'idea di una cosa estesa sta sempre avanti gli occhi vostri, perchè sempre agite su di lei. Per quanto dunque ripetiate questa operazione essa vi darà sempre lo stesso concetto. Egli è lo stesso come se diceste: io penso: io sento di pensare: io avverto di sentire di pensare: io sento di avvertire di sentire di pensare, e così all'infinito. L'idea d'infinito sapete dove sta? Nell'astratta idea della possibilità di *proseguir sempre* a ripetere la stessa cosa, e però non istà nell'oggetto, *ma in voi.* Lo stesso avviene quando vi occupate a dividere l'estensione. L'indefinito in fatti si verifica sì nel grande come nel piccolo, perchè entrambi vi presentano sempre un esteso. Quindi voi avete sempre il motivo o di ripeterne la misura o d'impiccolirla a piacere. Finchè dunque non fate cangiar natura all'idea di estensione, essa starà sempre presente al vostro intelletto, e pro-

durrà in voi lo stesso concetto. Ma col farla crescere o diminuire non la distruggete. Dunque ripetendo senza fine la vostra operazione, e pensando di poterla ripetere senza fine, voi giudicate che la divisione o l'impiccolimento possano essere infiniti, e quindi che l'estensione sia infinita. Con questa maniera voi potreste dire auche uu sapore, uu odore, un suono infinito, perchè potete immaginare gradazioni senza fine. Ma il fatto sta che questa infinità non è che illusoria, ed altro non significa che un'idea non si può cangiar mai in un'altra.

§. 8. *Si conferma la dimostrazione di questa irragionevolezza.*

E per verità sì il grande che il piccolo hanno un'essenza ed un'esistenza o reale o intellettuale. Ripugna logicamente che nello stesso puoto siano o non siano. Ma quando dividete o impiccolite un oggetto, lo supponete perciò stesso esistente co' suoi attributi essenziali. Dunque nella funzione della divisione, l'idea di esistenza interviene sempre nel vostro concetto. Ma quest'idea è immedesimata coll'idea dell'essenza, ossia cogli attributi qualificanti il soggetto. Dunque nella divisione dell'esteso interviene come indistruttibile l'idea dell'estensione.

Questa conseguenza è evidente al pari del sentimento della nostra stessa esistenza, a meno che non convertiate l'idea di divisione, che indica parti *esistenti e sussistenti*, in quella di annientamento, che indica la negazione di ogni esistenza. Ora vi domando se il sì possa diventar no? È vero o no, che la divisione richiede nn oggetto positivo, le parti del quale si vogliano separare? Dunque perciò stesso si suppongono parti esistenti e sussistenti. Ma se sono esistenti, e se le concepite esistenti, come potete voi risolverle nel nulla? Se parliamo di un tutto esteso, o che sia un aggregato, le parti non sono che *ripetizioni* dell'estensione. Allora figurate più estesi che compongouo un esteso; ma separati, essi vi danno sempre l'idea d'una propria esten-

sione, e voi siete sempre da capo. Allora abbandonate la divisione e ricorrete all' impiccolimento, e così accade una perpetua ripetizione di concetti, come ho sopra annotato, e quindi pronunciate l' estensione infinita. Ecco il vero tenore dell' infinito dei matematici.

§. 9. *Che la pretesa infinità suddetta altro in sostanza non è che la impossibilità di cangiar l' essenza logica della quantità.*

In qualunque concetto d' una grandezza o massima o minima noi associamo due idee che si confondono: la prima è quella di esistenza, la seconda è quella di estensione. Ma siccome all' estensione si accoppia il più ed il meno, così ci figuriamo di poter dividere o impiccolire indefinitamente. Ma a questa maniera, come ho già detto, posso indefinitamente diminuire un suono e qualunque altra sensazione, e quindi dirle infinite, e però considerar me stesso, che tutte le provo, come un *Essere infinito*. Ma se per verità, come ho già dimostrato, tutto ciò non significa altro che l' impossibilità di cangiar l' essenza logica di una cosa e di convertire il sì in no, egli ne segue che l' infinito dei matematici è una mera illusione, anzi una vera e positiva assurdità logica. Non v' accorgete voi della contradizione che voi stessi commettete, quando da una parte mi ponete avanti l' infinitamente grande, l' infinitamente piccolo, e dall' altra i punti e le linee inestese generatori dell' esteso? Se la divisione può essere infinita, dunque non si potrà finir mai coll' inesteso. E se l' esteso può incominciar coll' inesteso, dunque la divisione e l' impiccolimento non saranno punto infiniti.

Se volete io vi darò infiniti più meravigliosi. È di fatto che uno specchio ha la facoltà di riflettere l' immagine di tutti gli oggetti presentati. Ecco un infinito di riflessione. È di fatto che una palla ha la facoltà di seguire tutti gli impulsi che le vengono dati. Ecco un infinito di movimento. Questi attributi sono propri tanto d' uno specchio grande,

quanto di un piccolo, tanto di una palla grossa, quanto di una minuta. Questi attributi dunque non sono annessi nè alla grandezza nè alla piccolezza, ma alla *natura intrinseca* della cosa, la quale finchè sussiste, darà sempre lo stesso effetto. Ecco una parità per l'estensione infinita dei matematici, e per qualunque altro simile concetto. Io lo ripeto, l'infinito non è nelle cose, ma nel concetto interno dello spirito, o per dir meglio non è in verun luogo, a meno che non vogliate erigere in oggetto infinito l'impossibilità di cangiare le essenze logiche coll'aggrandire o coll'impiccolire.

§. 10. *Da che deriva l'illusorio giudizio dell'infinità dell'esteso finito.*

Da che dunque derivò che tanti uomini insigni adottarono con persuasione le idee di questi infiniti? — A me pare che debbasi attribuire a due cagioni influenti ad un sol tratto su i nostri giudizi. La prima consiste nel confondere l'idea dell'*aggregato materiale* che ci si presenta unito in un'idea sola, coll'idea nuda dell'estensione, o almeno nell'associarle in modo che l'una non vada disgiunta dall'altra. La seconda consiste nel dar corpo a tutti i nostri concetti della quantità, e costituirne altrettanti oggetti reali dotati d'una positiva esistenza. E quand'anche non si empia il mondo di siffatte creature, si considerano almeno come *qualità reali*, ossia come idee corrispondenti a qualità reali esistenti nelle cose.

Ma se avessero pensato che la mente umana, sia che si alzi al firmamento, sia che scenda agli abissi, non esce mai da se stessa, avrebbero conchiuso che l'universo non è che un fenomeno ideale presentatoci dai rapporti reali che passano fra lo spirito nostro e gli oggetti a noi incogniti esistenti fuori di noi. Allora avrebbero riguardate le idee tutte di spazio, di estensione ed altre simili come puri *segni naturali* corrispondenti a questi oggetti, e nulla più. Anzi avrebbero riguardate queste idee come segni secondari e

rimoti, perchè furono dedotte da noi col magistero della astrazione. Allora avrebbero distinto ciò che ci viene dal di fuori, da ciò che ricaviamo totalmente dal nostro fondo all'occasione delle idee che ci vengono dai sensi. Allora avrebbero veduto che tutte le essenze sono puramente logiche per noi; e che non possiamo nè potremo conoscere giammai che cosa siano le realità degli esseri esistenti fuori di noi, e nemmeno conoscere l'intima nostra realità.

Quando la filosofia avrà acquistata quella finezza, quella certezza e quell'ampiezza che la di lei natura richiede; quando eserciterà i suoi diritti su tutti gli oggetti che le appartengono, cesseranno anche quelle illusioni le quali predominano a proporzione che l'impero della fantasia prevale a quello della ragione. Allora svaniranno gli infinitamente grandi e gli infiniti piccoli. Allora non s'imbroglierà più lo spirito degli apprendenti con paradossi respinti dalla ragione. Allora non si dirà più a loro, ecco due paralelle protratte indefinitamente; da un dato punto della paralella superiore tirate tante linee oblique alla paralella inferiore; l'angolo si andrà sempre diminuendo, ma non si raggiungerà mai la paralella superiore. Ecco quindi un infinito reale. Traducete questo discorso, e dite: lo spazio in forma di lista retta ed eguale non sarà mai simile allo spazio in forma di angolo; lochè si risolve nella proposizione che la lista non è angolo.

§. 11. *Assurdità del concetto d'una quantità più piccola di qualunque escogitabile. Sua equivalenza coll' infinitamente piccolo.*

Fino a qui abbiamo esaminato un giuoco irragionevole di fantasia, o dirò meglio una inavvertenza nel non esplorare le alterazioni ideali nate nel passaggio che fa la mente dai concetti generali ed assoluti ai concetti speciali e relativi. Scusabile pare questa inavvertenza: ma che cosa direste voi quando vi venisse dimostrato che quegli istessi matematici che adottarono gli infiniti maggiori e minori degli altri,

proposero nello stesso tempo l'idea di quantità più piccola di qualunque escogitabile? Svolgendo quest'idea, non solamente essi distruggono gli infiniti suddetti, ma si abolisce perfino, senza bisogno, l'essenziale concetto della stessa quantità. E per verità, quanto al bisogno, io osservo che il calcolo non abbisogna dell'idea d'una quantità più piccola di qualunque escogitabile. Imperocchè il piccolo e il grande sono idee puramente relative, e non possono essere che relative. Ma perciò stesso che le fate servire, sia per paragonare la grandezza di due o più oggetti, sia per segnare la rispettiva differenza, voi create un misuratore geometrico od aritmetico, mediante il quale intendete di scoprire la identità o la diversità di quantità delle grandezze paragonate. Quando questo metro abbia soddisfatto a quest'ufficio, l'intelletto non abbisogna di altro. Ora per soddisfare a quest'ufficio non è necessario che questo metro sia una quantità più piccola di qualunque escogitabile, ma basta che sia tanto piccola da esprimere ogni valore che attribuite, o qualunque differenza che seguar si deve nel dato processo. Dico nel dato processo e non in ogni processo immaginabile.

Voi mi direte che havvi la quantità continua incommensurabile, e che questa abbisogna di essere valutata. Ma qui vi domando se voi pretendiate col misurare di convertire il diverso essenziale in identico, e se ciò far si possa coll'assurdo concetto della quantità più piccola di qualunque escogitabile? Dico concetto assurdo, imperocchè una quantità più piccola di qualunque escogitabile significa realmente un'idea che sfugge alla percezione, e però un nulla logico. In secondo luogo poi è certo che quando ponete l'idea di quantità, voi vi figurate una cosa suscettibile di aumento o di decremento. Questa condizione è così inseparabile dalla idea di quantità, che senza di essa si distrugge il suo concetto, come consta dalla sua definizione.

Questa condizione è anzi quella che determina l'essenza stessa della quantità. Dunque qualunque quantità è essenzialmente suscettibile d'impiccolimento. Dunque è metafisicamente impossibile il figurare una quantità più piccola di

qnalunque escogitabile. O conviene dunque abolire l'idea di quantità, la quale nel suo essenzial concetto involge la possibilità di aumento o di decremento, o bisogna rigettare come assurda l'idea di una quantità più piccola di qualunque escogitabile.

Tutto questo è per se evidente, nè potranno mai i matematici controverterne la verità. Ora domando se fra la quantità più piccola di qualunque escogitabile, e gli infinitamente piccoli usitati o resuscitati nel calcolo, passi una vera e logica differenza? Dove non si discerne nulla, non si concepisce nulla. Ma così è, che nell'infinito non si discerne nulla, nè si prefinisce nulla; e specialmente si esclude la idea di aumento o di decremento; dunque gli infinitamente piccoli suddetti sono equivalenti alle quantità più piccole di qualunque escogitabile. Dunque invano si potrebbe pretendere di riformare i fondamenti della matematica col far resuscitare o coll'impiegare questi piccoli infiniti, come ha fatto recentemente un trascendentalista del Nord.

§. 12. *Del concetto speciale della quantità.*

Le nozioni speculative della matematica debbono necessariamente servire alle operazioni del calcolo. Ma il calcolo è un'arte; e quest'arte sarà più o meno illuminata a norma che le nozioni specolative saranno più o meno adequate. Nè il *meccanismo* nè l'*espressione materiale* distinguer debbono le specie diverse del calcolo delle quantità. Questa distinzione deve ripetersi dalla *natura dell'oggetto*, cui mediante il detto calcolo ci proponiamo di conseguire. Questa sentenza è fondata su di un principio logico. Quest'oggetto non può consistere che in una data *cognizione* o in una data *opera*. Essa forma lo scopo: il calcolo ne forma il mezzo. Ma questo mezzo non riesce efficace se non si conoscono le affezioni particolari e le leggi delle quantità. Queste affezioni e queste leggi sono fondate sulla natura della quantità del numero. Dunque conviene formarsi un'idea esatta sì dell'una che dell'altro.

Io non esibisco un Trattato di matematica ma sole osservazioni sull' insegnsmento primitivo Quindi dovrei omettere di parlar di proposito dell' indole intrinseca della quantità e del numero, e volentieri lo farei, se anche qui non avessi a fronte autorità contrarie imponenti.

La quantità astratta può essere bensì concepita come qualunque altra idea semplice : ma non può essere definita. Noi anzi non possiamo nemmen formarcene idea se non quando l' applichiamo a qualche soggetto reale. Allora apparisce qual è veramente. Allora veggiamo ch' essa non è che quel *modo di essere*, pel quale una cosa è suscettibile di aumento o di decremento. Il concetto della quantità racchiude in un sol punto quelli dell' *identità* e della *diversità*, per ciò stesso che racchiude le idee di *più* e di *meno*. Questa condizione è così essenziale, che senza di essa svanisce il concetto della quantità. Tutto ciò che non è suscettibile di *gradi*, non è suscettibile di quantità. La *verità*, la *certezza*, l' *esistenza* ed altre simili idee non ammettono gradi, e però non sono suscettibili di quantità. La verità primitiva ed assoluta altro non è che *un sì od un no immutabile*. La certezza consiste nell' affermazione o negazione di una cosa *escludente* il dubbio del contrario. Quando nell' affermazione o nella negazione entra il dubbio, nasce la *probabilità*, la quale ha tanti gradi, quanti ne ha il dubbio. Il dubbio assoluto esclude anche la probabilità, perchè l' animo non propende nè per il sì nè per il no. La ragione sta in equilibrio perfetto e non giudica. Sente il peso, ma non propende da veruna parte. L' *imparzialità* logica assomiglia a quella d' una bilancia che regge pesi uguali. L' eguaglianza non ha gradi, e però anch' essa non è suscettibile di quantità. Lo stesso dicasi dell' equilibrio perfetto.

Il concetto *universale* della quantità si riferisce a tutte le cose suscettibili di più e di meno. Ma tutte le nostre sensazioni, tutte le nostre passioni, e molti altri modi nostri di essere o di agire sono suscettibili dell' idea del più e del meno. Dunque sono suscettibili dell' idea *amplissima* di quantità. Dico amplissima, perocchè nel comune linguaggio

non si fa uso della parola *quantità* in tutti gli oggetti suscettibili di più e di meno. Non si dice, per esempio, quantità della bellezza, quantità dell'ingegno, e nè anche quantità di un odore, di un sapore, di un colore. Il concetto dunque proprio della quantità si restringe alle cose vestite, dirò così, di ESTENSIONE, sia che essa venga attribuita in senso diretto, sia che venga attribuita in un senso metaforico. A quest'ultima specie di quantità si restringe la sfera delle matematiche; e però essa forma il soggetto universale d'ogni specie di calcolo.

§. 13. *Del concetto del numero. Opinione di Newton e del D'Alembert.*

Finchè l'animo non pensa che all'unità isolata, non può tessere calcolo veruno. Esso incomincia a calcolare quando pensa al nomero. In generale il numero non è che *una pluralità compresa sotto di un sol concetto*. In questo senso il numero abbraccia anche le cose prive di estensione. Noi figuriamo allora un aggregato sotto di un sol concetto. In conseguenza di ciò noi gli prestiamo implicitamente la idea di un tutto esteso. Questa maniera di concepire dir si può *metaforica*, perchè presta ad una pluralità di cose non estese un concetto complessivo esteso. Senza un concetto unico *complessivo* non esiste l'idea del numero. Col ripetere sempre uno e poi uno, senza dir altro, non si forma un numero. Ma quando dico tre, quattro, cinque, annunzio pluralità con un sol concetto. Questo concetto unico, preso per se solo, costituisce la *grandezza numerica*. Il concetto di lei è così *positivo* ed *assoluto*, come quello d'un esteso circolare, quadrato, triangolare o simile che mi venga posto avanti gli occhi. Io posso allora paragonare queste figure numeriche, le quali mi presentano una forma geometrica più spiritualizzata, e posso quindi trarne rapporti e risultati; ma questi rapporti e questi risultati sono secondarj, e realmente non sono che *verbi miei*, che io esprimo coi

segni del calcolo. Essi dunque non costituiscono il *concetto* positivo del numero, ma la *logìa* del numero.

Ciò posto, parmi che dir non si possa con Newton, che ogni numero non sia che un *rapporto*. Con questa definizione non si esprime il *concetto positivo* del numero, ma solamente la *logìa numerica*. La spiegazione stessa di D'Alembert (1) parmi che possa giustificare la mia opinione. « Nous « remarquerons d'abord (egli dice) qu'un nombre, suivant « la définition de M. Newton, *n'est proprement qu'un rap-* « *port*. Pour entendre ceci, il faut rémarquer que *toute* « *grandeur* qu'on compare à une autre, est ou plus petite, « ou plus grande, ou égale; qu'ainsi toute grandeur a un « certain rapport avec une autre à laquelle on la compare, « c'est à dire que elle y est contenue ou la contient d'une « certaine manière. Ce rapport ou cette manière de contenir « ou d'être contenue est ce qu'on appelle nombre. »

Analizziamo questo passo.

In primo luogo qui si parla di *grandezze*, e di grandezze che possono *contenerne* delle altre, come formanti i *termini* dai quali sorgono i rapporti. Qui dunque abbiamo in primo luogo il supposto di cose *estese*, le quali sono poste come fondamento positivo a questi rapporti. Dico il concetto di cose estese; perocchè la capacità di *contenere* o di essere contenuto non si può applicare che a cose estese.

In secondo luogo si suppone che queste grandezze possano avere *dimensione* variata, poichè si suppone che possano essere rispettivamente maggiori, minori ed eguali, e in conseguenza somministrare i rapporti dei quali si parla. Qui dunque ci si presentano veri enti geometrici o simili ai geometrici, *in vista* dei quali sorge il *numero*.

Ma come si fa nascere il numero? Dal *paragone estrinseco* di queste persone. Qual è l'oggetto logico di questo paragone? Sapere quante volte una grandezza ne contiene un'altra, e come la contenga.

(1) V. Enciclopedia, articolo *Arithmétique*.

Posto tutto questo, si pone ogni grandezza a guisa d'una *unità staccata* dall'altra per rilevare soltanto il rapporto estrinseco suddetto. Il contenere o l'essere contenuto, qui non è che finzione, perocchè si suppone che ogni grandezza esista per se, ed altro non esprime che il rapporto *commensurabile* dell'una coll'altra.

Ora ponderando questi concetti, che cosa risulta? Risulta che da una parte o si toglie o si dissimula il concetto proprio della grandezza, e dall'altra, che le idee di *ragione*, di *proporzione*, di *commensurabilità*, di *simiglianza* ec., sono scambiate coll'idea propria del *numero*. Primo, si toglie o si dissimula il concetto proprio della grandezza. E per verità nel mondo matematico che cosa è una grandezza maggiore o minore di un'altra, fuorchè una quantità più o meno concreta? Il fondo, dirò così, della grandezza altro non è che la stessa quantità *finita*. Ora ditemi che cosa sia una quantità finita *maggiore o minore d'un'altra?* Se questo non è un numero *generico*, che cosa sarà desso?

In secondo luogo dico che qui scambiano le *logie* numeriche col concetto proprio del numero. Altro è che la mente nostra nell'esaminare un oggetto che chiamiamo grandezza, faccia paragoni, pronunzi giudizi, dai quali emergano le idee *relative* suddette, ed altro è che queste idee relative costituiscano il concetto proprio del numero. Quando pronunzio tre, quattro e cinque, non mi rompo la testa a paragonare nel modo voluto dal D'Alembert, ma mi figuro ad un tratto un tutto composto di tre, di quattro o di cinque elementi similari che chiamo unità e null'altro. Io entro in una camera dove veggo qua e là collocati molti frutti. Non comprendo a primo tratto quanti siano. Fin qui altro non concepisco che una indefinita *pluralità*. Dico *indefinita* e non illimitata. Tale sarebbe quella mirando il firmamento sparso di stelle. Ma se raccolgo questi frutti e li conto ad uno ad uno, e che ogni volta che ne accresco uno, uso un segno diverso, nascerà l'*idea d'un aggregato* che esprimerò con una sola locuzione. Ecco allora la naturale idea del numero.

Questa idea è fatta qui per una successiva *apposizione*. Ma essa viene somministrata anche in uua maniera più immediata colla *divisione* di un tutto in date parti. La mia mano è il primo modello che mi offre quest'idea. Volendola semplificare ancor di più, piglio, per esempio, un quadrato, o un altro tutto uniforme, e lo divido in parti aliquote. Allora esprimo un tutto distinto in parti similari, ed ecco di nuovo il numero. Esso dunque comparisce sempre come una *pluralità* espressa con un solo concetto.

§. 14. *Delle grandezze matematiche. Legge prima ed ultima dell' unità con varietà che forma l'essenza prima d' ogni algoritmo. Sua forma ridotta ai minimi termini.*

Questo concetto complessivo è quello che costituisce appunto la grandezza. E siccome la pluralità è maggiore o minore, così la grandezza riesce maggiore o minore. L'espressione numerica delle *parti* della grandezza può essere varia, ma ciò non altera il suo rapporto *estrinseco* con un' altra grandezza. Io posso dividere la stessa area e posso lasciarla senza divisione alcuna. Nel primo caso avrò una valutata grandezza, nel secondo ne avrò una non valutata. È vero che paragonando una grandezza totale minore con una maggiore, potrò figurarmi che stia tante volte nella maggiore; ma in questo caso io figuro la grandezza minore, come *parte* della maggiore; e così se può capirvi molte volte senza che avanzi nulla, diventa *parte aliquota* della maggiore. Ma in questo caso che fo io? Io fo un' *immaginaria divisione* del corpo della maggiore, mediante l' applicazione della minore, e fo nascere il numero. Ma io posso far lo stesso dividendo questo corpo direttamente in tante parti eguali alla grandezza minore, la quale in questo caso fa la funzione di *unità metrica* e nulla più. Il numero però consisterà nel *complesso di queste unità* nelle quali è ripartito il corpo della grandezza maggiore, e non nel *rapporto univoco* primitivo ed estrinseco fra le due grandezze. In questi

esempi il concetto proprio del numero apparisce coperto dalle spoglie sensibili dell'estensione. Ma per verità esso predomina anche scevro da queste spoglie. Così, per esempio, come nominiamo tre globi, così pure nominiamo tre suoni, tre colori, tre odori, tre sapori, tre pensieri, tre esistenze ec. ec. Il numero dunque non indica che pluralità di concetti abbracciati con una sola considerazione.

Se più oltre spingiamo la nostra attenzione, noi sotto l'idea del numero veggiamo trasparire quella legge suprema ed ultima dell'animo nostro, colla quale nel mentre che distinguiamo le diverse nostre idee noi le riuniamo in un sol concetto complessivo; e quindi ravvisiamo sempre il tipo di quell'io unico che ad un sol tratto sente e distingue, e che nel sentire e nel distinguere riunisce i suoi modi di essere in un unico centro, cioè nell'unica facoltà sua di sentire. La pretesa dualità annunziata da un trascendentalista del nord non contiene la legge suprema che veramente presiede al calcolo, ma altro non esprime che l'atto puro di *distinguere*, e però non esprime che una *parte sola* di questa legge. Difatti quando dico uno più due fa tre, oppure in generale a più b fa c, io formo un numero. Ma qui realmente ho due idee concorrenti, ed una concludente, due termini coefficienti, ed uno risultante. Ma l'idea di questo termine risultante è una terza idea così semplice, così unica e così propria, che non si può confondere colle altre due. Più ancora; senza questa terza idea non esiste il numero nè verun risultato da me ricercato. Con questa terza idea poi io unifico così le cose che dimenticar posso i coefficienti ed avere ciò non ostante il concetto domandato. Non è dunque sotto forma di dualità, ma di trinità individua che *la legge suprema di ogni algoritmo* può essere presentata.

§. 16. *Delle vere astrazioni matematiche.*

Tutte queste discussioni servono di saggio per provare il bisogno di purgare la matematica dai concetti illusori e lambiccati, coi quali a dispetto della buona filosofia si è voluto svisarla. Le prime uozioni son qnelle che abbiamo esaminato. Ora qual maraviglia se tanto penoso, tanto lungo, tanto tortuoso, tanto sconnesso riesce il cammino della scienza intiera? Svestiamoci una volta da queste illusorie e mal tessute spoglie trascendentali, le quali, oltre di guastare i veri concetti logici, gettano nelle nostre scoperte e nelle nostre dottrine una durezza, una fatica, un gelo ed oso dire una violenza ributtata dalla natura.

Io non pretendo con ciò che le idee astratte e generali debbano essere bandite dalla matematica, ma pretendo che debbano essere banditi que' fantasmi che usurparono il loro posto. Togliere le idee astratte e generali, egli è lo stesso che ridurre l'uomo alla condizione delle bestie. Ma altra cosa sono le idee astratte e generali, ed altro le sfumature illusorie partorite dall'ignoranza o da giudizi precipitati. Le vere idee astratte e generali uon ammettono nè quiddità scolastiche nè analogie volgari che si perdono nelle uuvole; ma esse si restringono all'espressione eminente dei *fatti* reali raccolti con diligenza, esaminati con ordiue ed interpretati con sagacità.

Queste genuine idee astratte e generali debbono dar forma e somministrarci i veri concetti e la fedele espressione degli enti matematici. Ma desse non possono compiere quest'ufficio finchè noi uon interniamo le nostre ricerche sul *modo* col quale essi naturalmente si *generano* ed agiscono anche all'insaputa nostra. Questa ricerca esigerebbe un lavoro fatto di proposito, del quale manchiamo ancora. Qui io mi restringerò ad accennare solamente quel tanto che parmi necessario per fondare il miglior metodo dell'insegnamento primitivo.

§. 16. *Legge universale di associazione dei concetti geometrici ed aritmetici.*

Il calcolo è opera tutta nostra. Esso in sostanza riducesi all' espressione artificiale delle leggi necessarie che dettano i nostri giudizi nel paragonare le quantità. Questi giudizi risultano dalla combinazione di date idee. Convien dunque conoscere tanto l' *indole* di queste idee, quanto le leggi naturali del nostro intendimento, allorchè si occupa su di esse. Ciò posto, io avverto che se con un concentrato raccoglimento interroghiamo il nostro senso interno, noi travediamo che in tutte le operazioni matematiche intervengono due specie di concetti sempre associati. Il primo lo chiamo *aritmetico* ed il secondo *geometrico*. In astratto si possono confondere, perchè il *misurare* riducesi in fine ad una enumerazione di parti espressa con una o più proposizioni, ma esaminando più addentro la natura loro, noi ci avveggiamo essere eglino diversi. I concetti dell' unità elementare e del numero me ne somministrano una prima prova. Che cosa è veramente l' *uno aritmetico*, o a dir meglio, a che cosa riferiamo noi l' unità aritmetica? È chiaro che noi la riferiamo alla sola idea di *esistenza*. L' uno dunque aritmetico è segno d' una esistenza e nulla più. L' uno geometrico per lo contrario indica una data porzione di spazio ossia una data estensione finita. Da ciò ne viene che il numero aritmetico è tutto *metafisico*. Il geometrico all' opposto è tutto fisico. Col numero aritmetico indico tanti uomini, tanti alberi, tanti animali ec. ec., nulla importando se siano grandi o piccoli, simili o dissimili. È dunque manifesto che nella semplice *enumerazione* non si considera che la *nuda esistenza*. Ma dall' altra parte l' idea di esistenza è per se semplice ed indivisibile. Dunque ne viene che l' elemento primo e perpetuo della nuda enumerazione è essenzialmente semplice ed indivisibile.

La cosa non procede così nella *divisione*, e meno poi negli altri rami del calcolo. Ivi anche non volendo s' intro-

duce l' uno geometrico. Ivi noi non veggiamo e non possiamo veder che lui, ed agire che su di lui. In esso concorre bensì l' idea astratta di esistenza, ma essa non è la sola che ne costituisca il concetto. Questo concetto è precipuamente formato dall' idea d' una estensione distinta e finita. Ma perciò stesso che è finita, è anche figurata. Queste due condizioni sono per noi inseparabili. Quando parliamo in particolare, la nostra immaginazione si ferma sull' idea della data figura. Quando poi parliamo in generale, si sveglia una confusa idea o di una o di molte corrispondenti ai nomi che impieghiamo. I vocaboli generici di *figura*, di *potenza*, di *termine*, di *più*, di *meno* e simili, non possono svegliare in noi altre idee che queste, altrimenti sono vuoti di senso per noi. Tutte le nostre idee generali si presentano nella stessa guisa: e a norma delle parole che impieghiamo si risvegliano nella stessa maniera.

Allorchè ci occupiamo sull' esteso col *senso aritmetico*, non poniamo mente nè alla forma nè alla collocazione delle superficie, ma altro non facciamo che numerarne le parti ed annunziarne la somma. Colla *valutazione* difatti noi prescindiamo da queste circostanze in modo che diciamo *equivalenti* tutte quelle superficie variamente conformate, le quali somministrano lo *stesso numero* di parti aliquote. Parimenti diciamo *commensurabili* quelle nelle quali una parte aliquota dell' una può essere parte aliquota dell' altra. Quando questa equivalenza e questa commensurabilità non appariscono a primo tratto, si rende necessario di rintracciarle sotto le varie forme nelle quali stanno nascoste. Ecco la necessità dell' analisi, del calcolo e delle dimostrazioni.

In tutto questo però il senso aritmetico non fa che misurare per ritrovare o l' eguaglianza o la disuguaglianza, senza specificare giammai sotto qual *forma* apparisca l' esteso. In ultima analisi dunque col senso aritmetico noi ci restringiamo a *limitare* più o meno l' esteso, stante che coll' annoverarne le parti altro non si fa che annunziare limiti più o meno ampi, o più o meno ristretti Misurare è lo stesso che far coincidere un dato esteso con un altro. Ma siccome la

possibilità di questa coincidenza dipende dalla *natura propria* degli estesi paragonati; così la possibilità della commensurabilità risulterà da questa stessa loro natura. Il senso aritmetico dunque non potrà trovar limiti coincidenti se non quando il concetto degli estesi sia conformato in un modo *analogo* a queste coincidenze. L'affare dunque riducesi ad un *fatto primitivo*, simile a quello di qualunque altra sensazione. Due suoni, due colori, due odori diversi non si possono identificare; così pure due quantità o forme estese *primitive* realmente *dissimili* non si possono far coincidere entro gli stessi limiti.

La matematica non crea nulla dentro di noi, ma contempla il creato ed agisce sul creato. Quindi le locuzioni sue non possono avere un significato diverso da quello che si presenta in tutte le altre nostre situazioni. Il dizionario matematico non può essere diverso dal psicologico. La matematica quindi non può avere nomi assolutamente *tecnici* come le arti ed i mestieri.

Esaminando il modo col quale la mente umana sale alla *enumerazione*, si trova ch'ella è debitrice al tatto, e quindi alla vista associata al tatto, di questa sua possanza. Da ciò ne viene che l'uno aritmetico si trova naturalmente associato al geometrico. Per una decomposizione ultima delle idee che formano il concetto dell'uno geometrico, voi separate l'idea di nuda esistenza, e la vestite di un segno, e così formate l'uno aritmetico. Il punto matematico è il simbolo intellettuale di quest'ultima astrazione.

Ma per quanti sforzi possiamo fare, non giungiamo mai a scompagnare il senso, dirò così, geometrico dall'aritmetico, e però ne viene che parliamo di *grandezze* in aritmetica, e di *non estesi* in geometria. Ma la natura parla più alto di noi; e però sortendo dall'astrazione dell'uno *isolato*, e venendo al numero, siamo, senza avvedercene, trascinati ad associare e far valere il senso aritmetico unito al geometrico. Così si formano grandezze aritmetiche come si formano grandezze geometriche. Così si parla di numeri quadrati, di cubici, di triangolari, di piramidali, e perfino

di circolari; come viceversa si parla di superficie o di potenze lineari, duple, triple, quadruple, e così del resto. Ma tostochè formate *grandezze* aritmetiche come grandezze geometriche, voi togliete all'uno aritmetico l'*indivisibilità* che gli prestaste, e sostituite un *indefinito dimensivo* che in sostanza coincide coll'uno geometrico. Allora, secondo le funzioni che voi esercitate, egli prende gli aspetti ora di elemento, ora di un tutto, ora di misuratore, ora di misurato, ora di componente, ora di dividente, ora di complessivo, ora di segregato ec. ec. Nè la cosa può accadere diversamente perchè l'*io* che pensa, che distingue, che paragona, che disgiunge, che connette, è *uno*; e tutti questi concetti non sono che l'*io stesso* il quale esiste ora in una ed ora in un'altra delle maniere suddette.

Niun uomo di buon senso, e meno poi niun matematico potrebbe negarmi che il concetto dell'unità non sia intrinsecamente quale io lo presento. Imperocchè io gli opporrei due fatti solenni palmari e perpetui, il primo de'quali si è quello delle frazioni; il secondo quello del calcolo di approssimazione. Se noi facessimo uso d'un elemento primo indivisibile, come dividerlo si potrebbe in metà, in terzi, in quarti, e così all'infinito? Se tutti gli enti matematici si dovessero considerare come puri aggregati di questi elementi primi ed indivisibili, come potrebbero esistere veri incommensurabili, e quindi essere necessario il calcolo di approssimazione? Voi giungereste in ultimo all'uno differenziale, come fate, per esempio, nei numeri dispari. Ma qui qual partito prendere? Se voi dividete l'unità, voi da una parte cadete in contradizione con voi stesso, perchè le togliete la indivisibilità, e dall'altra voi cadete in un circolo vizioso, stantechè allora la divisione si risolve in una moltiplicazione. Allora la vostra approssimazione si converte in un maggiore allontanamento, e però siete costretto a tornare alla prima posizione integrale. Ma alla perfine perchè fate tutto questo? Pretendete forse che il *diverso* diventi *identico* o viceversa? Non v'accorgete voi che l'idea di unità investe *tutto* il vostro soggetto, e che però quando siete all'ultimo

è lo stessu come se foste al principio? Accordo dunque anch' io che esista l'unità *indivisibile*, ma io non la fo consistere nell'uno sgranato ed elementare dei matematici, ma in tutt' altro. Questa verità appunto risulta dimostrata dal supposto implicito che suggerì il calcolo stesso di approssimazione. Io accenno tutto questo per dimostrare che la forza della natura è tale che si manifesta in onta dei tentativi dei punti inestesi, delle linee inestese, degli infiniti indeterminati ec. ec.

§. 17. *Distinzione fra l'idea di estensione e quella della materia. Virtù logica fondamentale dell' idea di estensione. Identità e diversità in un punto solo.*

Taluno forse obbiettar mi potrebbe che io voglio introdurre il *materialismo* nelle matematiche. A questo obbietto risponderei che, ben lungi che questa taccia convenga a me, io la posso ritorcere contro la matematica corrente. Io difatti non pretendo di polverizzare l'unità, ma la mantengo come sta. Se essa mi si presenta colle divise dell' esteso, io non la considero perciò divisibile che per finzione. La *materialità* non istà nell' idea di estensione, ma nel concetto di molte parti esistenti e sussistenti aggregate sotto la forma di un tutto. In breve, la materialità sta nella *pluralità delle sostanze* e non nell' idea dell' estensione. Supponete, per esempio, che uno spirito al di fuori agisse sul mio corpo come la mia anima agisce al di dentro; io lo vedrei sotto forme sensibili, benchè fosse *uno*. L' unità di sostanza essenzialmente esclude la pluralità. L' unità di sostanza è dunque l' opposto della materialità. L' unità importa essenzialmente semplicità, indivisibilità ec. ec. Un aggregato finito è un numero *finito*, ed essendo finito non può più estendersi all' infinito Ma l' esteso, secondo i matematici, si può o dividere o impiccolire all' infinito. Dunque anche essi sono costretti a confessare che il concetto dell' estensione non è la stessa cosa del concetto dell' aggregato di più sostanze. L' idea di estensione è così semplice, così indivi-

dua, così nostra, come qualunque altra idea o senso interno che proviamo.

Quest' idea ha la proprietà di poter sopra le altre tutte accoppiare in un sol concetto l' unità, la varietà, la gradazione, talchè per questa sua virtù ella serve di materia e di criterio al calcolo. Quando pensate che più unità si congiungano a formare un tutto, voi create un numero. Se voi lo paragonate con un altro tutto, e pensate che possa essere maggiore, minore o eguale a questo tutto, voi create una *grandezza*. Il nome di grandezza è dunque puramente *relativo e comparativo*. Il concetto *positivo* ed assoluto della cosa detta grande o piccola *sussiste per se* Esso anzi forma il termine di paragone; e però è logicamente *anteriore* al concetto della grandezza.

Il nome di grandezza si suole assumere ora come indicante un oggetto positivo dotato di quantità, ed ora come indicante il rapporto solo quantitativo dell' oggetto stesso sia con altri enti, sia collo stato diverso d' aumento o di decremento nel quale può essere figurato. Il concetto della grandezza ora è *indeterminato*, come quello appunto di maggiore, minore ed eguale: ora è *determinato* come quello di duplo, triplo, quadruplo ec. Il determinato può rivestire due aspetti, l' uno *continuo* come appunto quello di duplo, triplo, e l' altro *discreto* come quello di 16, 17, 20 ec.

Le altre idee di *simiglianza*, di *ragione*, di *proporzione*, di *commensurabilità* ec. ec., formano un ordine *conseguente* di altre logie.

§. 18. *Senso preciso della commensurabilità.* Coesistenza *in uno stesso oggetto dei diversi rapporti di simiglianza, ragione, proporzione, commensurabilità. Esempio.*

Tocca alla matematica il ben definirle e di mostrarne la figliazione. Considerando una quantità chiamata grandezza, dicesi commensurabile o no. Con ciò si esprime ch' essa è suscettibile o non suscettibile di *coincidenza metrica* con un' altra. Con ciò non si altera punto la di lei natura, pe-

rocchè questa è una relazione estrinseca ed accidentale, e non un attributo perpetuo ed essenziale della grandezza.

Qui solamente annoterò che tutti questi *rapporti* possono coesistere stando gli stessi enti *positivi*. Mi spiego con un esempio. Voi dite in geometria che il quadrato dell'ipotenusa è eguale alla somma dei quadrati dei due cateti, ossia che la di lui area pareggia quella dei due quadrati suddetti, talchè questi si possono sempre risolvere in due parti di quello dell'ipotenusa. Con questa proposizione generale voi realmente esprimete un' unità ed una grandezza indefinita, stantechè la proposizione si verifica, sia che poniate i cateti eguali, sia che li poniate disuguali. Li ponete voi *uguali?* Allora il quadrato dell'ipotenusa ha una grandezza doppia di quella del quadrato di ogni cateto. Li ponete voi *disuguali?* Voi non avete alcun termine di paragone finchè non discendete a *concretare* la disuguaglianza. L'eguaglianza non ammette che una posizione sola. Essa esprime *identità* di quantità fra due o più soggetti.

Supposti i cateti disuguali, fingiamo che il quadrato di uno sia doppio di quello dell'altro: allora quello dell'ipotenusa diventa triplo rispetto al primo; rispetto poi al secondo sta come tre a due. Allora adunque l'unità del quadrato dell'ipotenusa sostiene ad un tempo stesso un doppio rapporto, diverso affatto da quello della posizione della eguaglianza in cui prima lo figuraste. Questi rapporti poi di disuguaglianza si possono indefinitamente variare, e ciò non ostante verificarsi sempre, che il quadrato dell'ipotenusa è eguale a quelli dei cateti. Quali sono le conseguenze di quest'osservazione? La prima si è che tutti questi rapporti o simultanei o successivi sono *estrinseci* al positivo concetto delle superficie; e propriamente non sono che *verbi nostri* dedotti dalla posizione rispettiva delle superficie paragonate. La seconda si è che il quadrato dell'ipotenusa fa la funzione di un' *indefinita e stabile unità*, la quale nell'atto che serve di fondamento agli indefiniti rapporti di proporzione che nascono dal rispettivo aumento o decre-

mento dei cateti, riesce sempre eguale alla somma delle aree, dei quadrati, dei cateti medesimi. La terza conseguenza poi si è che la nostra mente nel formare i verbi suddetti non si contenta del solo aspetto della figura che ha sott' occhio, ma fa intervenire altri enti matematici per formare le rispettive proposizioni.

§. 19. *Delle quantità poste, delle imprestate, e delle logie che intervengono nell' esame della quantità stessa.*

Questa terza operazione si fa quasi a nostra insaputa, e però nell' atto che noi crediamo di non esaminare e paragonare fuorchè la figura sensibile che ci sta avanti, noi effettivamente chiamiamo a paragone *altri enti* matematici. Un esempio chiarirà questa osservazione. Fingete un vaso pieno d' acqua. Io distribuir posso quest' acqua in altri due vasi o di pari o di dispari grandezza. Ma la massa dell' acqua è sempre la stessa, e la capacità del vaso che la contiene è sempre la stessa. Questa idea di *identità* di quantità è positiva. Ma quest' idea non risulta dall' aspetto sensibile dei vasi nè delle masse esistenti dell' acqua, perchè tutto può essere disuguale. Quest' idea dunque è posta in mezzo dal mio solo intelletto. Procediamo oltre. Quando paragono le masse dei due o più vasi minori, sia fra di loro, sia col vaso maggiore, che cosa avviene? Egli avviene in primo luogo che le dette masse sono da me raffigurate come soggetti per se esistenti, e quindi come tante *unità* alle quali io non posso nè aggiungere nè detrar nulla senza distruggerne il concetto. Egli avviene in secondo luogo, che quando ne determino la *differenza*, io figuro *altre misure positive* di acqua eguali a queste differenze. Quando poi concludo per l' eguaglianza col vaso maggiore, io figuro queste masse in grembo, dirò così, allo stesso, e come occupanti una data parte dello stesso. Ora fingiamo che io voglia esprimere la mia operazione esattamente. Che cosa ne risulterà? Egli ne risulterà che dovrò non solamente esprimere il valor as-

soluto delle masse dell'acqua, ma eziandio sì la loro differenza assoluta, che la loro differenza media, ossia la loro distanza dall'eguaglianza. Con questa espressione è chiaro che anche gli enti creati da me per formare il calcolo entrano nel computo, e diventano termini dello stesso come le masse reali dell'acqua. Anzi queste masse reali non venendo considerate che come pure *quantità*, sono, dirò così, spiritualizzate, ed acquistano così l'espressione intellettuale dei rapporti da me rilevati. Queste masse immaginarie non si possono altrimenti confondere con questi *rapporti*, come non si può confondere l'oncia, il grano ed il carato che si pongono nel catino della bilancia per pesare un grave, colle avvertenze e le prove che fa colui che cerca di determinare questo peso. Se ora aggiunge, ora leva finchè trova l'equilibrio, ciò egli fa certamente in *vista* dei *rapporti* di approssimazione maggiore o minore ch'egli va scoprendo; ma le once, i denari, o i carati non sono rapporti, ma materia positiva. Le diverse *quantità* di questa materia rappresentano nei vari casi una *forza* di gravità eguale o disuguale a quella della materia pesata. Queste operazioni si verificano, sia che si tratti di determinare le differenze, sia che si tratti di formare un'altra grandezza, o di fissare il luogo in cui nasce o in cui finisce ec.

§. 20. *Dell'unità metrica. Suo carattere meramente relativo.*

Questo non è ancor tutto. Nel paragonare le misure suddette di acqua, io uso certamente di una misura determinata. Ma ognun sa che questa deve necessariamente variare a norma del rapporto che le masse sostengono colla massa intiera, della quale esse sono parti integranti. Qui dunque si presentano due *specie di unità*. La prima è quella di tutta la massa, la seconda è quella che mi serve a determinare i rapporti eventuali tanto fra parte e parte, quanto fra le parti e il tutto. Questa seconda unità io l'appello

unità metrica, o *uno* metrico. Egli è notorio che egli non può essere che *rispettivo* e particolare, e nulla più. L'uno metrico dunque *generale* non esiste nè può esistere. Dico anche che non può esistere, imperocchè se potesse esistere, non potrebbero esistere nè veri incommensurabili nè vere unità complessive: ma altro non esisterebbero che aggregati o coacervazioni indefinite. L'uno metrico dunque, preso come misuratore delle grandezze, si deve considerare come un divisore precario d'una inesauribile unità.

§. 21. *Del senso integrale e del senso differenziale in generale.*

Il concetto di questa unità appartiene *al senso integrale* assai più esteso del differenziale. Difatti noi sentiamo assai di più di quello che possiamo discernere. Testimonio ne siano que' passaggi da noi detti insensibili, i quali, sebbene facciano una reale e successiva impressione nel nostro occhio, ciò non ostante non si possono partitamente discernere per il minimo spazio che percorrono. Testimonio ne siano ancora le moltissime affezioni, delle quali non possiamo presentare l'espressione, e che pure sono partorite da idee, ossia da impressioni distinte fatte in noi. Quello che nelle belle arti o in letteratura appellasi *gusto*, appartiene più al senso integrale che al differenziale. Con questo senso, senza saperlo, formiamo quell' *unità complessa* che sfugge ogni calcolo. Con esso anche l'uomo di genio riceve quelle subitanee ispirazioni, le quali sono indipendenti dall' analisi e dal sillogismo. A questo appartiene pure quello che appellasi tatto morale o di esperienza tanto nei giudizi, quanto negli usi della vita.

Questo senso riceve maggior perfezione quando ad un felice organismo si accoppi una buona educazione. Egli opera in noi in ogni istante della vita; e quindi in tutte le nostre meditazioni. In esse i concetti che cadono sotto il discernimento, sono parti dei concetti integrali segnati a più o meno larghi intervalli.

Mediante poi il senso *differenziale*, *l' intelligenza nostra avvertitamente* comunica da una parte colla natura, e dall'altra coi nostri simili e con noi medesimi. Difatti la mia mente non può avvertitamente comunicare nè con me nè con altri se non mediante quelle cose che discerno, e que' sentimenti de' quali posso dar ragione a me stesso. Ma tutte le scienze, le regole, le dottrine, le ordinazioni umane derivano dal discernimento; dunque esse non potranno raggiungere giammai le gradazioni tutte nè esaurire il fondo, dirò così, del senso integrale. I dettami dunque scientifici particolari si possono rassomigliare a quelle colonnette che si pongono lungo una strada. Esse segnano a larghi intervalli il cammino; ma lo spazio di mezzo è lasciato senza indicazione.

Ma s' egli è vero che dove non si discerne più, non si può paragonare, perchè dove non si discerne più non si sente differenza, malgrado pure che esista e faccia la sua minima impressione; sarà pur vero che al di là di certi limiti deve accadere nei nostri concetti una *trasformazione* per la quale la scienza deve cessare o cangiar linguaggio, ossia cangiare l' espressione dei concetti. Ridotte di fatti le cose a questa estremità, le opposizioni si convertono in distinzioni, e le differenze in gradazioni.

§. 22. *Vera natura delle idee ontologiche. Loro connessione colle idee matematiche.*

Nè la cosa può procedere altrimenti, perocchè l'identità e la diversità non esprimono veramente che due modi di sentire dell' animo nostro, *associati* a qualsiasi specie di idee presentate a noi in una *guisa risaltante*. In qualunque stato si trovi o si finga l' animo nostro, sia che si trovi unito ad un corpo con sensi o maggiori o minori, sia che abbia idee senza l' intervento dei sensi esterni, si verificherebbe sempre questo carattere.

Le idee *ontologiche* tutte sono di questa natura. Esse,

parlando propriamente, non ci vengono di fuori. Le cose particolari hanno forme *assolute* e particolari. Espresse in generale non cangiano natura. Le idee ontologiche non esprimono forme, ma pure *logie*. Esse quindi non appartengono all'esterno, ma si riferiscono solamente a funzioni fondamentali ed ultime dell'animo nostro, le quali intervengono perpetuamente nel sentire e concepire qualsiasi cosa. Così nello specchio, dopo le diversità delle immagini, trovate che tutte sono riflettute: ma la riflessione è la funzione fondamentale dello specchio e non degli oggetti.

Le idee matematiche sono, fra tutte, le più contigue alle ontologiche, e per un certo lato si confondono colle ontologiche. Questo fa sì che la sfera delle matematiche ha un aspetto per noi immenso e a prima giunta uniforme. Ma s'egli è vero che l'intelligenza nostra è limitata; se ella ha certe leggi, se ognuno di noi è conformato d'una sola maniera, e se l'*io* che sente le differenze in un oggetto materiale, è quello stesso *io* che le sente in un oggetto intellettuale, sarà pur vero che una sola legge dovrà presiedere a questo sentimento. Que' simboli segnati con un nome che chiamiamo idee astratte, intellettuali, generali, non possono mutare la nostra capacità nè sottrarci da questa legge. Quelle che i matematici chiamano proprietà dei numeri, saranno dunque effetto di questa legge. Il numero non esiste in natura, ma egli è un concetto del nostro spirito.

§. 23. *Della sfera delle matematiche considerata nella loro fonte primitiva psicologica.*

Quanto poi al raffigurarli, noi non abbiamo altro mezzo che quello di un senso distinto, risaltante, e che abbia, dirò così, una certa latitudine. Un rapidissimo ed un lentissimo movimento si rassomigliano. Pare dunque che la numerazione distinta esteriore richiegga una certa vibrazione dei nostri organi. Se l'aspetto o la successione delle cose esterne eccita quella vibrazione con quel dato intervallo,

nasce la distinzione. Se non eccita a quel *segno*, con quella tale *latitudine* e con quelle tali *pause*, non si ottiene verun concetto particolare distinto.

Le produzioni, specialmente organiche conosciute, ci presentano specie distinte nelle quali colla varietà particolare della loro struttura, veggiamo accoppiata una similarità di leggi e di azioni compatibile colla costituzione organica di ogni specie. I germi racchiudono sicuramente le prime cause determinanti di queste forme e di queste leggi. Se il nostro sensorio fosse conformato in guisa di un germe o in altra simile forma, che cosa ne dovrebbe nascere? Una psicologia sagace e ben corredata di fatti potrebbe recar qualche luce in questi reconditi recessi del nostro essere. Ciò servirebbe di guida a spiegare in progresso molti fenomeni sentimentali che in oggi ci appariscono isolati e che ci presentano la dottrina dell' uomo interiore a guisa di una raccolta di viaggi di molti navigatori, i quali hanno bordeggiato le sole coste, o non si sono internati abbastanza nel paese per darcene una carta specificata e complessiva.

Se la matematica fosse trattata a dovere, essa dovrebbe somministrarci la prima interpretazione delle leggi del senso differenziale unito all' integrale; perocchè nella semplicità delle idee che maneggia, queste leggi operanti contemporaneamente si debbono mostrare alla scoperta. Noi avremmo allora la storia naturale dell' animo umano, il quale ad un sol tratto sente e distingue; perocchè la denominazione di senso integrale e differenziale non è che una locuzione per dar ad intendere la natura di due funzioni e modi di essere dell' animo nostro. Io trovo, per esempio, che in architettura si assegnano certe proporzioni; che della musica si danno certi elementi coi numeri. Ora domando se siasi ridotta la teoria ad una tale unità sistematica e primitiva da mostrare la radice comune di fatto delle regole architettoniche e musicali? Eppure questa radice comune esiste. Essa riposar deve su un fatto primitivo o su alcuni *fatti* primitivi dei quali se non possiamo trovar altra ragione, basta che con-

stino a noi per servir di fondamento alle nostre dottrine. Dicesi, per esempio, nella musica che le ottave si rassomigliano; e si considerano nei loro rapporti come una stessa voce. Si è mai filosoficamente analizzato questo concetto? Le voci non hanno nè figura nè colore: come dunque trovate voi fra il grave e l'acuto, che sono due idee diverse, una *identità* come questa? Qui avete identità e diversità in un punto solo: mi sapreste voi dare un emblema che rassomigliasse e mi desse ragione di questo fenomeno psicologico?

Alla matematica pienamente sviluppata toccherebbe di offrire questo emblema. E quando fosse convenientemente esposta, presenterebbe all'umana intelligenza uno specchio nel quale questa ravviserebbe se stessa ed i propri movimenti, allorchè si occupa a studiare le quantità. Essa vedrebbe allora che i concetti aritmetici appartengono propriamente al senso *differenziale*, e che perciò debbono essere più semplici e più universali dei geometrici, e servir quindi ai paragoni ed ai risultati geometrici. Difatti quando la mente nostra semplicemente *distingue o limita* un oggetto, non ritrae altro concetto che quello d'una diversità o di una latitudine astratta, la quale non si può risolvere in veruna altra più semplice idea. Da ciò ne viene che col senso aritmetico voi determinate anche le misure di quelle cose, le quali non presentano superficie alcuna. In questi casi però il senso aritmetico viene assistito dal geometrico. Così ci serviamo dello spazio per misurare il moto; e dello spazio e del moto per misurare il tempo. Così se noi ci occupiamo a determinare la caduta, la proiezione, la direzione o diretta o ribattuta di un solido o di un fluido, la immaginazione traccia per una pronta finzione la linea che essi descrivono. Quanto alle forze, si associano le idee della estensione e dei numeri per segnare i gradi, talchè questa associazione del senso geometrico coll'aritmetico è costante, universale, inseparabile.

Nè la cosa, logicamente parlando, potrebbe mai procedere diversamente; perocchè le idee di *diversità*, di *di-*

stinzione, di *limiti*, di *più*, di *meno* ec., sono tutte puramente *relative*. Ma per ciò stesso che sono *relative*, esse involgono il concetto de' *termini* dai quali sorge la *relazione*. Somministrare le idee di questi termini appartiene appunto al senso geometrico. Esso presta, dirò così, il fondo sul quale si esercita ogni specie di calcolo. Esso quindi è il primo che agisce in noi. A lui dunque appartiene in prima ed ultima analisi il *concetto positivo* dell' unità sì metrica che complessiva.

§. 24. *Del concetto dell' unità complessiva. Come si concili col senso discretivo.*

L' unità *complessiva*, sia sensibile, sia mentale, riunisce molti concetti i quali presentano qualità esclusive e qualità comuni nelle parti, ed una proprietà semplice individua nel tutto che non si può *tramutare* in un' altra. Da ciò ne deriva talvolta una *incommensurabilità* assoluta. Ciò però non toglie che dessa non si possa risolvere in dati elementi. Colla cognizione sola però di questi elementi non si giunge a quella unità. Non sarebbe più vero che esista una forma unica indivisibile e tutta propria del solo complesso, se la idea dell' elemento potesse esprimere quella del tutto.

Un falegname costruisce la ruota di un carro, ed un muratore fabbrica una torre rotonda. Tre cose si possono domandare. La prima, *quanto materiale* sia stato impiegato nel dato lavoro. La seconda, quali *forme speciali* avessero le parti maggiori componenti quest' opera: e quante di una forma e quante di un' altra siano state impiegate, e come siano state collocate nel costruire l' opera suddetta. La terza finalmente quale sia la *dimensione* di tutta l' opera suddivisata.

Quando voi domandate *quanto* materiale sia stato impiegato, voi fate astrazione tanto dalla forma unica complessiva del tutto, quanto dalla forma o forme diverse delle parti singolari. Quando voi chiedete della *figura* delle parti

maggiori e del numero e della collocazione di queste figure, voi fate astrazione tanto dalla forma complessiva di tutta l' opera, quanto dalla qualità e quantità degli elementi primi, ossia degli atomi che compongono queste parti maggiori. Quando finalmente vi rivolgete alla *dimensione* del tutto, voi prescindete dalle minute particolarità sopra ricordate per ottenere invece un concetto semplice ed univoco di questa dimensione.

Ma è cosa di fatto che tanto le forme, quanto il numero degli atomi, delle parti maggiori e del tutto esistono *congiunte* nell' opera. Egli è di fatto che tutte *concorrono* a costituirla nella vera sua dimensione e figura semplice ed unica. Ora vi domando, se malgrado ciò io possa o no convertire la dimensione del tutto in una *forma discretiva* di grandi parti dissimili? Se io possa o no trovare i componenti *razionali* di queste grandi parti, benchè l' espressione loro *complessa* sia *incommensurabile*?

Altro è il dire che un dato effetto derivi dalle date cagioni, ed altro è il dire che egli sia di *carattere* o *simile* o *dissimile* di quella delle sue cagioni. Altro è il dire che egli sia in se stesso composto o misto, ed altro è il dire che abbia un' essenza così semplice, univoca e propria come quella d' ogni cagione considerata singolarmente. Due spinte eguali ad angolo retto fanno seguire al corpo sospinto la diagonale di un quadrato. Due dati suoni fanno sentire sotto un certo angolo un terzo tuono. Ora domando se la direzione del corpo sospinto dai due impulsi suddetti, od il terzo tuono che si fa sentire per la vibrazione dei due, siano o no così *semplici indivisibili* come le due direzioni e i due tuoni presi singolarmente, nell' atto pure che sono tutti e tre dissimili? Che cosa segue da ciò? Egli ne segue che io non potrò certamente tradurre l' idea del terzo tuono o della direzione diagonale in un' altra, perchè ne distruggerei il concetto e convertirei il *sì* in *no*; ma potrò ciò non ostante trovare gli elementi coefficienti dell' essenza da me concepita.

Ecco ciò che accade nei nostri concetti nel comporre o nell'analizzare l'unità complessiva. In essa l'associazione del senso geometrico ed aritmetico si palesa apertamente. In tutti i com posti assoggettati ad unità, dir si può che il *centro formale* e reggitore dell'unità complessiva non risiede dentro alcune delle parti singolari, ma fuori delle medesime. Di là egli comunica al tutto le sue affezioni. Da ciò nasce che in ogni parte debbono esistere tanto le qualità singolari, quanto le *attitudini comuni*, senza di che non potrebbero concorrere a formare un sol tutto individuo e dotato di vera unità. Queste attitudini sono il fondamento delle *proporzioni* le quali nell'unità complessiva logicamente sostengono molti *rapporti* simultanei. Un esempio lo abbiamo accennato già sopra, quando abbiamo parlato del quadrato dell'ipotenusa.

§. 25. *Distinzione della commensurabilità dalla unificabilità.*

Per la qual cosa fino dai primordj della scienza conviene accuratamente distinguere la *commensurabilità* dalla *unificabilità*. La prima ad altro non si riferisce fuorchè alla coincidenza dei limiti dati alle parti di un tutto sia con un metro comune sia col paragone ad un altro tutto. La seconda per lo contrario si riferisce alla *cospirazione simultanea* di più cose anche diverse a formare un tutto semplice ed individuo, fatta astrazione se queste cose siano o non siano fra di loro commensurabili.

Ma questa unificazione vien considerata qui per quell'unico aspetto che può interessare la logica delle quantità: dunque conviene ben distinguere il concetto proprio matematico di essa da quello di qualunque altro finitimo. Il numero a prima giunta presenta di questi finitimi concetti. Ma se voi considerate il numero come l'espressione di elementi ideali simili ed eguali (come sarebbe aritmeticamente quello di più esistenze, e geometricamente quello di più

punti escogitabili), voi non raggiungerete mai l'idea generica dell'unità complessa: perocchè questa può abbracciare nel suo concetto unità, varietà e continuità. Ora perciò solo che in linea di quantità contiene soltanto la varietà, essa contiene parti disuguali aritmeticamente e parti dissimili geometricamente. Tutto al più dunque il numero considerato come sopra potrebbe bensì formare una *specie* particolare dell'unità complessiva, ma non ne racchiuderebbe i caratteri tutti. Dir dunque si dovrebbe quel numero essere unità complessa *similare*, ma non unità complessiva *generica*. Questa distinzione è importantissima per il calcolo, perchè ne fa variare necessariamente il metodo. Questo metodo deve essere atteggiato a norma della natura propria delle parti e del tutto, e a norma dei rapporti logico-matematici che *simultaneamente* passano sia fra parte e parte, che fra le parti ed il tutto.

Questo basti per ora per preparare il concetto delle idee primitive matematiche in mira allo stabilimento del miglior metodo dell'insegnamento primitivo. Queste idee implicitamente ed eminentemente racchiudono la virtù logica che deve in progresso determinare anche le vedute pratiche. Un ulteriore sviluppamento delle medesime sarà forse necessario nel progresso delle proposte disquisizioni. Mi riserbo dunque di presentare questo sviluppamento, pago essendo di aver fissato non solo la proprietà dei primitivi concetti, ma eziandio la connessione loro razionale coll'altre leggi già conosciute del nostro intendimento. Così si avrà quel nodo e si conosceranno quegli anelli di comunicazione che connettono le scienze matematiche colla razionale filosofia.

§. 26. *Prima conseguenza pratica.* *Calcolo superficiale.*

In forza di questo concetto dell'esteso ne segue non poter noi frapporre differenza fra il commensurabile e l'incommensurabile, se non a riguardo della potenza del nostro

senso discretivo. Una corda per dare i tuoni maggiori ben distinti dev' essere divisa a dati intervalli. Ecco il *commensurabile* lineare. I gradi *intermedi* escogitabili occupano il campo tra l' uno e l' altro limite commensurabile. Ma sì nell' uno che nell' altro caso per paragonare l' esteso debbo computare le superficie, e quindi assumere le linee o le divisioni come EQUINOTANTI, e non come *equivalenti* a superficie. Tanto la *linea* quanto qualunque altro indice aritmetico debbonsi assumere come *segni* e non come il reale oggetto valutato. Se si fa corrispondere numero a numero, non conviene sostituire il concetto del segno al concetto della cosa. L' assumer linee o parti di esse non si deve considerar che come un' indicazione indiretta e come un segno corrispondente di commensurazione superficiale. La computazione lineare è utile *quando* usar si può, ma dessa riguardar si deve sempre come un mezzo parziale e non mai come *esclusivo* nè padroneggiante tutto l' algoritmo. Impiegatelo dunque, ma senza dimenticare ch' *egli non significa qualche cosa* se non coll' *associazione* dei concetti superficiali. La buona matematica non ripugnò mai a questo metodo, anche quando fu dominata dalla manìa delle quadrature e fu illusa dalle viziose dicotomie. « Mos obtinuit (disse Newton) ut genesis seu descriptio superficiei per lineam super aliam lineam ad rectos angulos moventem, dicatur multiplicatio istarum linearum. Nam quamvis linea multiplicata *non possit* evadere superficies, adeoque haec superficiei e lineis generatio *longe alia sit* a multiplicatione, in hoc tamen conveniunt quod numerus unitarum in alterutra linea, multiplicatus per numerum unitatum in altera producat abstractum numerum unitatum in superficie lineis istis comprehensa, si modo unitas *superficialis* definiatur ut solet quadratum cujus latera sunt unitates superficiales » (1).

Il sig. La Croix ne' suoi Elementi di geometria (2) os-

(1) *Arithmetica universalis*, §. 9.

(2) *Elemens de Géométrie*. Huitième édition, part. I, n.° 167, 168. Paris, chez Courcier, an. 1810.

servò che « mesurer des grandeurs n'étant autre chose que comparer entre elles celles *de même espèce*, il est évident que la mesure des *aires* doit avoir pour but de savoir combien une aire quelconque en contient une autre, prise *arbitrairement* pour servir de terme de comparaison ». Usando egli di questo principio, dimostrò la proposizione che due rettangoli qualunque stanno fra di loro come i prodotti della loro base per la loro altezza, o come i prodotti dei due lati contigui. Dopo di aver data la dimostrazione, soggiunge in nota: « Je me suis servi ci-dessus de la multiplication par ordre, comme du moyen plus simple pour parvenir au résultat cherché: mais il pourrait arriver que l'on éprouvât quelque *difficulté* à concevoir ce changement dans lequel il semble qu'il faut multiplier des *aires* entre elles. Cette difficulté cessera si l'on immagine que ces aires pour être comparées entre elles sont rapportées à une certaine aire prise pour *mesure commune* ou pour unité ». La difficoltà temuta dall'autore non può cadere che nelle teste stravolte o in quelle che non avvertono che nella commensurazione geometrica non si fa uso propriamente che di *aree*, anche quando si assumono sole linee: non v'ha che l'esteso che possa misurar l'esteso. Colla linea astratta non si fissano fuorchè *rapporti* di *confini* e di *direzioni*, ma non si può creare uno stromento vero misuratore e di geometrica *valutazione*. I più valenti geometri c'insegnano che le *superficie* astratte si debbono considerare come puri *limiti* dei corpi, e le linee astratte come *estremità* di queste *superficie*, e finalmente i punti come *limiti* di *queste linee*. Tutto questo non segna che *logie* nostre e non il carattere costitutivo delle grandezze reali estese. Anzi, queste logie si fondano tutte e si appoggiano *così* al concetto *intuitivo* ed *intero* dell'esteso, che senza di lui nè esistere potrebbero nè servire ai nostri raziocini. Ombre senza corpo, segni senza significato riescirebbero essi senza la realità dell'esteso primitivo. Newton disse che la moltiplicazione « non tantum fit per abstractos numeros, sed etiam per *concretas quantitates*, ut per lineas SUPERFICIES motum localem pondera etc., quatenus hae ad

aliquam sui generis notam quantitatem tamquam *unitatem* relatae rationes numerorum exprimere possunt et *vices* supplere » (1). Il numero *per se* non inlica alcuna *specie determinata* di cose come ognun sa. Dunque egli non altera i caratteri delle cose, ma si associa con tutti. Dunque nelle valutazioni il numero *serve* a questi caratteri. Dunque parlando dell' esteso, lascia al punto ed alla linea geometrica la loro *natura*, e però nell' atto che ne connota le parti, non attribuisce loro altra virtù dimensiva che quella ch' essi hanno naturalmente. Ma l' essenza di questi enti di ragione esclude in essi le qualità proprie dell' esteso reale, e lascia loro soltanto la virtù di *segni associati* e nulla più. Dunque nelle valutazioni superficiali l' uffizio delle linee sarà solamente EQUINOTANTE e non propriamente *valutante* o *dimensivo* dell' esteso.

Tutto questo è d' una verità così rigorosa, che non può essere impugnato senza distruggere il principio stesso di contradizione, perocchè nasce dal concetto *stesso essenziale* del punto, della linea e dell' esteso. Io dunque non escludo l' uso delle espressioni numeriche lineari, come non escludo l' espressione numerica *dei luoghi*, *dei gradi*, *delle combinazioni* e di qualunque altra logia ripetuta: ma avverto nello stesso tempo non essere permesso di sovvertire le leggi di ragione facendo che la linea *usurpi* il posto della superficie, o che la superficie si converta in linea. Viceversa poi dico e sostengo essere principio essenziale di ragione, che la *valutazione geometrica*, sì continua che discontinua, sia essenzialmente *superficiale*, e che l' algoritmo lineare sia essenzialmente *sussidiario*, associato e subordinato al superficiale.

La natura stessa della mente umana si fa, dirò così, giustizia da se stessa. Ella, a dispetto dei matematici non ben avvisati, i quali vogliono sottoporre il superficiale al lineare, si emancipa da questa tirannia; imperocchè trat-

(1) *Arithmetica universalis*, n.º 8.

tandosi di valutar superficie, ella sostituisce anche a nostra insaputa il numero superficiale al lineare. Un vittorioso istinto difatti ci fa sentire essere impossibile valutazione alcuna delle aree, se non si assumessero altre aree *elementari*. Distinguasi dunque la *posizione* del numero lineare dall'*uso* di questo numero. Se l'uso intrinsecamente non fosse quale io l'annunzio, i resultati della valutazione superficiale o sarebbero assurdi o sarebbero *nulli*. Coll' inesteso non si misura l'esteso. Ponendo a paragone l'esteso coll' inesteso, non solo non paragoniamo quantità della *stessa specie*, ma ragguagliamo cose fra loro RIPUGNANTI. La geometria riposa perpetuamente sulla base della commensurazione superficiale tutte le volte che essa paragona l'estensione rispettiva di due grandezze. Così la famosa proposizione pitagorica viene dimostrata, confrontando superficie con superficie.

Sarebbe ben cosa strana che una forma, una legge, un fatto, un mezzo che si dimostra e che si usa per i *generali*, usar non si potesse anche per i particolari; o viceversa, che ciò che *ripugna* ai particolari *convenir* dovesse ai generali. Riteniamo dunque che le unità e i numeri lineari non sono *elementi*, ma *equinotanti degli elementi* superficiali. Questi poi sono i soli *competenti* alla valutazione degli estesi, e però ci gioviamo dei concetti lineari come di sussidi o di segnali *equinotanti*, ma non equivalenti. Ecco un *canone* fondamentale per valutar gli estesi. In forza di queste considerazioni non solamente rimane giustificato il calcolo *superficiale* geometrico come primo, precipuo ed unico; ma la *natura*, gli *uffizi*, la *competenza*, i *limiti* del *lineare* sussidiario, vengono filosoficamente determinati. Allora si vede che col *subordinare* il *superficiale* al lineare, o col voler generare la scienza col lineare, egli è lo stesso che far dipendere il corpo dall' ombra e coll' ombra generare il corpo. Rovinoso, distruttivo, antilogico sarebbe dunque l'insegnamento primo della geometria per mezzo di due od anche di tre coordinate, come alcuni pretendono. Questo mezzo tutto al più sarebbe buono per richiamare *in ultimo*

un profilo delle leggi algoritmiche riguardanti la geometria. Allora con una mente *nutrita* delle cognizioni della *naturale* generazione degli enti geometrici ed aritmetici si possono fabbricare alcuni simboli ai quali associandosi le mille idee sottaciute (le quali dal processo nudo delle coordinate non possono essere presentate), esprimono le *leggi generali geometriche* come coll' algebra si segnano *le leggi generali numeriche*. L' ultimo eccesso, o a dir meglio, l' assassinio massimo dell' istruzione, sarebbe il sostituire l' insegnamento per coordinate a quello della primitiva arte di osservare.

Concludo ponendo per primo *canone pratico* il valutare con *elementi superficiali* le quantità estese presentate e computate nel primitivo insegnamento.

KANTISMO

DEL WRONSKI (*)

§. 1. *Di alcune nozioni preliminari del sig. Wronski.*

Le prime cinque pagine del libro del signor Wronski sono consacrate ad indicare l'*oggetto universale* delle matematiche ed a segnarne i *grandi rami* per concentrarsi indi sulla parte teorica dell'algoritmo numerico. Quanto all'oggetto esteriore ed interiore delle matematiche, egli meramente ripete le idee di Kant. Quanto poi alla partizione loro, egli ripete la solita divisione della matematica, in *pura* ed *applicata*. Egli suddivide la pura in due rami, l'uno dei quali egli ascrive alla *geometria* e l'altro alla scienza *numerica* astratta, ch'egli chiama *algoritmia*. In ognuna di esse distingue la parte *dimostrativa* dalla parte *precettiva*. Alla prima dà il nome di *teoria*, alla seconda di *tecnia*. I *teoremi* appartengono alla prima: i *canoni* o le *regole* alla seconda. Ciò tutto era notorio.

Il sig. Wronski premette tutte queste nozioni alla sua Introduzione alla *filosofia* delle matematiche. Noi dunque avevamo diritto di aspettarci qualche cosa di *filosofico* in questo ingresso. Noi tanto più potevamo pretenderlo, quanto più è certo ch'egli, dopo un breve esordio sul complesso della disciplina, concentrò il suo lavoro sulla parte *numerica astratta*. Ora che cosa ha egli fatto? Le nozioni preli-

(*) Estratto dall'*Insegnamento* primitivo delle Matematiche.

minari ripetute colla scorta di Kant, parte sono *false* e parte *nulle*. Eccone le prove. Se voi domandate al signor Wronski *che cosa* sia la *matematica*, egli non vi risponde con una categorica definizione; ma vi dice solamente che la *forme, la manière d'être de la nature ou du monde physique est l'objet général des mathématiques.* Gli scolastici distinguevano la *sostanza* dalla *forma*, come si distingue la materia dalla figura; ma nello stesso tempo i più giudiziosi confessavano che la forma non è che un *modo* di *essere* della sostanza, di maniera che la forma non può sussistere per se stessa, come la figura d'un corpo non può esistere senza di lui. Con ciò la cosa si risolveva nel dire che in realtà la forma altro non era che la *stessa sostanza così esistente*, e che la distinzione dell'una dall'altra non era che puramente *mentale*. Fin qui non avvi nulla che ripugni alla ragione.

Ma queste idee impastate dal trascendentalismo assoluto somministrano recipienti nei quali si fa vedere *forma* e *contenuto*. « Le monde physique présente, dans la causalité non intelligente, dans la nature, deux objets distincts: l'un, qui est la *forme*, la manière d'être; l'autre, qui est le *contenu*, l'essence même de l'action physique » (Pag. 1).

Con queste parole s'intuona quest' introduzione alla filosofia delle matematiche. Analizziamo questo passo. Quali sono i primi nominativi di questa sentenza? Il *mondo fisico*, una *causalità non intelligente nella natura.* Ma parlando filosoficamente, che cosa è e può essere rispetto a noi questo *mondo fisico*, fuorchè un *fenomeno ideale* in noi eccitato dall' azione e riazione fra qualche cosa d' *incognito* che crediamo esistere fuori di noi, e l'essere nostro pensante? Questa è una verità rigorosa la quale emana dal fatto che l'uomo pensante non esce mai da se stesso e non può nè vedere nè render conto se non di ciò ch' egli vede e sente in se stesso. Ciò posto, il mondo fisico si risolve realmente nel complesso delle idee da noi attribuite ad oggetti esterni e nulla più. Fissata questa nozione, la sola filosofica possibile, io distinguo nel mondo esteriore tante particolarità, quante ne distinguo nelle idee da me attribuite ad oggetti

esterni, i quali essendo tutti *individuali*, altro concetto non mi somministrano che quello di cose semplici o complesse le quali in diversa guisa affettano i miei sensi, o a dir meglio, suscitano in me idee e sentimenti, che io classifico secondo i mezzi per i quali io mi figuro che vengano in me suscitati.

Io quindi non conosco nè posso conoscere *cause prime*, ma altro non conosco che *effetti* secondari e di puro *rapporto*. Questi effetti non sono che idee mie, le quali io debbo riguardare come *segni reali di effettiva corrispondenza* e nulla più. Ma non conoscendo le cose esterne nella loro realtà, ma veggendole per *speculum et in enigmate*, lungi che io possa ragionare di *causalità intelligente o non intelligente*, e peggio poi dell'*essenza stessa dell' azion fisica* (come pretende il sig. Wronski), io mi veggo costretto a limitarmi al puro fatto delle *apparenze* e delle apparenze che accadono nel mio essere senziente.

L'*essenza dell' azione fisica*, secondo il sig. Wronski, forma il *contenuto*. Io so che il cibo è contenuto in un ventre, come so che un liquido è contenuto in un vaso: ma confesso di non saper comprendere come l'*essenza* dell'azion fisica possa divenire *contenuto* di qualche cosa. Agire è lo stesso che produrre un certo effetto. L'*azione* non è che l'*esercizio* d'una forza, ossia una *funzione* d'un ESSERE ATTIVO. L'ente reale, l'ente esistente è la sola cosa di fatto esistente in natura. L'*essenza logica* di un'azione consiste nei *caratteri* che la contradistinguono da qualunque altra cosa. Come applicare a tutte queste idee il carattere di *contenuto*? Per contenuto intende forse l'ente esistente? In tal caso egli contiene se stesso, ossia esiste come è, e nulla più. Continente e contenuto è tutt'uno. La *causalità non intelligente della natura* forma il *recipiente*, e questo recipiente presenta appunto *forma e contenuto*. Ma che cosa è questa *causalità* non intelligente? È forse la *materia*? È forse la chimera scolastica? Che diavolo è dessa? Dobbiamo forse apprendere la trascendentale filosofia per mezzo di sibilloni e di strambotti? Gli *aequipondialiter* e gli *archigin-*

give di alcuni scolastici del medio evo erano modi eleganti in confronto di questo.

Forma e *maniera* di *essere* sono tutt' uno per il signor Wronski. La *forma* fin qui fu riguardata come una delle *qualità* essenziali dei corpi. Ma ogni maniera di essere dei corpi non fu mai ridotta alla sola forma. Le *maniere di essere* risultano da *tutto il complesso* delle qualità essenziali e non da una sola di queste qualità. Quando il sig. Wronski ami di dir cose ragionevoli, o parli diversamente, o si degni almeno di darci il suo dizionario.

« La déduction de cette *dualité* de la *nature* (prosegue il signor Wronski) appartient à la philosophie: nous nous contenterons ici d'en indiquer l'origine *transcendentale*. — Elle consiste dans la *dualité des lois* de notre savoir, et nommément dans la diversité qui se trouve entre les lois transcendentales de la sensibilité (de la réceptivité de notre savoir), et des lois transcendentales de l'entendement (de la spontanéité ou de l'activité de notre savoir). C'est, en effet, dans la diversité qui résulte de l'application de ces lois aux phénomènes donnés à postériori, que consiste la dualité de l'aspect sous lequel se présente la nature; dualité que nous rangeons, conduits de nouveau par des lois transcendentales, sous les conceptions de *forme* et de *contenu* du monde physique.

« Or la *forme*, la manière d'être de la nature ou du monde physique, est l'objet général des MATHÉMATIQUES; et son *contenu*, son essence même est l'objet général de la PHYSIQUE. Mais, laissons cette dernière, pour ne nous occuper ici que des mathématiques. »

Che cosa veggiamo in questo passo? Che l'autore pretende di ghermire l'ESSENZE STESSE componenti il mondo fisico. Con queste pretese non siamo forse gettati nelle plebee illusioni le quali precedettero la nascita della filosofia? Come? L'*essenza stessa* del mondo fisico forma l'oggetto generale delle scienze fisiche? Tutti gli uomini di senso comune dichiararono con De Buffon, che noi non solamente non conosciamo essenza alcuna, ma che tutte le nostre fisiche

teorie consistono nell' ispiegare un *effetto* meno cognito e particolare, mediante un *effetto* più cognito e generale. Effetti e puri effetti, e mai cause prime, e peggio poi essenze, noi conosciamo e possiamo solo conoscere.

Volendo tradurre in un senso ragionevole le cose dette dal signor Wronski, pare che ne esca il seguente senso La natura si presenta a noi sotto un *doppio* aspetto, il quale nasce dalla nostra maniera di veder le cose. Per questa maniera noi distinguiamo la sostanza e la forma. Alla prima appartengono gli attributi essenziali. Alla seconda le diverse maniere di esistere in conseguenza di questi attributi e della loro azione. Posto questo senso, la dualità da lui asserita riesce puramente *mentale*. Essa consiste nella distinzione da noi fatta fra l' idea dell'*essere* e quella dei *diversi modi* coi quali egli può esistere. Ma col dirci tutto questo, che cosa c' insegna egli? Passando all' uomo interiore, la facoltà di *sentire* vien del pari *logicamente* distinta da quella di *ragionare*. La distinzione del *senso* dalla *ragione* è tanto antica, quanto è la filosofia. Abbisognavano forse le matematiche d' incominciare dall' esordio dell' ideologia, e da un esordio così vago per mostrare la loro generazione filosofica?

Proseguiamo: « La *forme* du monde physique qui résulte de l'application des lois transcendentales de la sensibilité aux phénomènes donnés à postériori, est le *temps* pour tous les objets physiques en général, et l'*espace* pour les objets physiques extérieurs ». *Spazio* e *tempo* costituiscono, secondo il sig. Wronski, la *forma* del mondo fisico. Lo spazio è una forma; il tempo è una forma. Ma lo spazio e il tempo quale forma fisica possono dessi avere? Più ancora, l' aggregato dei corpi, considerato *intrinsecamente*, sarà dunque zero? Volendo parlare controsenso, non v' ha nulla di meglio. L' ombra è tutto, e il solido è nulla.

« Ce sont donc les lois du temps et de l'espace, *en considérant ces derniers comme appartenant au monde physique* donnés à *postériori*, qui font le *véritable objet* des mathématiques.

« En appliquant au *temps* considéré objectivement com-

me appartenant aux phénomènes physiques donnés à postériori, les lois transcendentales du savoir, et nommément la première des lois de l'entendement, la quantité prise dans toute sa généralité, il en résulte la conception de la *succession des instans*, et dans la plus grande abstraction, la conception ou plutôt le schéma du *nombre*. De plus, en appliquant la même loi transcendentale à l'intuition de l'espace, ce dernier étant de même considéré objectivement comme appartenant aux phénomènes physiques donnés à postériori, il en résulte la conception de la *conjonction* des *points* et dans la plus grande abstraction, la conception ou plutôt le schéma de l'*étendue*. — Ces deux déterminations particulières de l'objet général des mathématiques donnent naissance à deux branches de mathématiques pures. — La première a pour objet les *nombres*; nous l'appellerons ALGORITHMIE. La seconde a pour objet l'*étendue*: c'est la GÉOMÉTRIE.

§. 2. *Esame delle nozioni preliminari suddette.*

Eccoci finalmente entrati in *argomento*. Qui domando se la filosofia possa ricevere le nozioni somministrateci dall'autore.

1.° Egli senza definirci che cosa sia *quantità*, ci annunzia in un tuono assoluto, che essa forma la *prima legge* dell'umano sapere. Fin qui si è sempre pensato che la quantità consistesse in un *attributo* o in uno *stato* pel quale una cosa è suscettibile di *aumento* o *decremento*, e però niuno al mondo sognò mai ch'essa fosse una legge dell'umano sapere.

2.° Egli pretende con Kant che l'idea del *numero* nasca dall'idea del *tempo*. Ma il senso comune respinge questa sentenza come un travolgimento della naturale generazione dell'idea del numero. Ho già dimostrato chiaramente che il concetto del numero è concetto *individuo e complessivo*. Quest'idea è inchiusa nelle definizioni del numero

dateci dai matematici da Euclide in qua. Ciò essenzialmente importa che gli elementi *omogenei* siano *compresenti* al nostro pensiero e compresi sotto d'un solo concetto, così che tolta questa *simultaneità e consociazione*, cessa l'idea propria di *numero* e sottentra quella di *unità sgranate* e disperse. Ma il carattere precipuo dell'idea del tempo consiste nell'idea di SUCCESSIONE. Se coll'aiuto della memoria e della fantasia noi non ci formassimo l'idea *complessa* ed unica d'una *serie* d'istanti, o di esistenze, mai giungeremmo a creare l'idea *individua* del tempo, e vestirla con un concetto *proprio*, ma saremmo affetti passivamente da una attualità staccata d'istanti, senza poter distinguere nè passato, nè presente, nè futuro. Lungi dunque che la successione *effettiva* (che costituisce il tempo *reale*) somministrare ci possa l'idea del *numero*: dessa per lo contrario ce ne priverebbe perpetuamente. Ma la fantasia presentandoci i *successivi* a guisa dei *simultanei* col giudizio della loro successione, noi investiamo la successione col concetto individuo del numero, il quale, così conformato, presenta la *nozione* del tempo. Difatti il passato ed il futuro realmente non *coesistono* col presente. L'istante presente soltanto esiste. Ma l'istante presente non può somministrar mai l'idea di numero, ma quella sola di unità. L'idea di numero essenzialmente importa quella d'una *pluralità compresa* in un sol concetto. L'idea dunque del tempo non è idea *matrice*, ma idea *figliale* del numero. Essa non può essere conformata e intesa da noi se non in *conseguenza* del concetto d'una *pluralità* d'istanti *compresi* sotto di una sola nozione, lochè appunto involge l'idea di numero. In questo senso il concetto del tempo altro non è che quello d'un numero *trasformato*, ossia meglio, altro non è che l'idea di numero, associata a quella di successione. Le unità di questo numero sono gli istanti. Chi all'opposto dicesse che il *numero* altro non è che il *tempo trasformato*, non travolgerebbe forse ogni senso comune? Eppure questa è la nozione sublime e trascendentale che ci vien somministrata da Kant e ripetuta dal sig. Wronski.

Veniamo ora alla generazione dell' idea di *estensione*. Assegnarle come *origine* la *congiunzione dei punti*, è un vero controsenso. Figurate voi questi punti *inestesi*? Allora accoppiate un assurdo. Figurate voi punti *estesi*? Allora la estensione si presenta da *se stessa* come un' idea *primitiva*, nè abbisogna d' essere altrimenti generata. Così la successione degli istanti per creare il numero, e la congiunzione dei punti per creare l' esteso, attestano che razza di filosofia sia quella che ci fu regalata dal sig. Wronski.

Questo non è ancor tutto. Il sig. Wronski pretende che l' estensione presentataci dal *mondo fisico* sia identica alla idea di estensione maneggiata in matematica. Con questa sentenza egli ci prova che il vero senso trascendentale non è stato da lui raggiunto, come non fu raggiunto nel pensare al numero; imperocchè tutto considerato, si trova che l'idea di estensione quale viene assunta e maneggiata in geometria, non è propriamente quella che la ragione può ammettere nel mondo fisico, ma è bensì un' idea fattizia *derivata* dalla vista uniforme e indistinta delle superficie. Dico che l'estensione quale viene assunta in geometria non può filosoficamente essere attribuita alla natura esteriore, e ciò non solamente per essere astratta, ma eziandio perchè la *continuità* assoluta che gli prestiamo ripugna alla pluralità di estesi discontinui. Figurate monadi, atomi od altri elementi sensibili. Le loro *aggregazioni* respingono l' idea d'una rigorosa continuità, com' essa è respinta da un mucchio di sabbia, al quale imprestiamo un *individuo concetto superficiale*. Fra l' idea *intrinseca* di *estensione* geometrica attribuita alla monade, considerata come unità *elementare*, e quella di cui rivestiamo l' area di una grande figura, non v' ha *differenza* alcuna. Se questa differenza esistesse, l' *identità* di *specie* che forma la condizione prima e fondamentale della commensurazione *mancherebbe*, nè sarebbe possibile nè valutazione nè algoritmo alcuno. *Secondaria* dunque ed *artificiale* risulta l' idea dell' *estensione* della quale ci serviamo nella matematica pura. Essa è esattamente quella dell' *uno continuo* e indiviso. Essa per questo concetto forma appunto

il *mezzo termine* comune delle valutazioni. Da ciò ne segue che la quantità fisica *escogitabile* non è una copia *materiale* della fisica reale della natura, ma un *emblema enigmatico* di quella dell'esteriore natura. Questa *quantità* fisica escogitabile, io lo ripeto, non può essere sensibile, ma puramente *logica*. Essa è un *impasto formato* da noi per valutare l'esteso in generale. Mercè quest' impasto noi vestiamo gli aggregati colle spoglie dell'unità; e viceversa, a grandezze continue associamo l'idea di valori numerici. Per la qual cosa la matematica, a parlar rigorosamente, non fa uso nè della quantità *discreta*, quale esiste in natura, nè della *continua*, quale può e deve essere concepita, ma veramente assume la sola quantità *continua parteggiata*.

L'unità dell'*io* pensante che *apprende* e *distingue* ad un sol tratto, crea per una natural legge questo ente fattizio e ne fa uso senza nè meno avvedersi della sua indole e del suo vero valore. Noi siamo forzati a valerci di questi concetti; perocchè per questi soli *simboli* ci è permesso di ragionare sulle cose esteriori. Logica dunque e non fisica riguardar si deve l'*estensione* della quale facciamo uso nella matematica pura. E però allorchè dall'escogitabile passiamo al reale, deve intervenire una traduzione di concetti.

PROGRESSI E SVILUPPI

DELLA FILOSOFIA E DELLE SCIENZE METAFISICHE

DAL PRINCIPIARE DEL XIX SECOLO. (*)

Le dottrine de' filosofi, fu detto in qualche opera, non sono che l' eco delle vaghe idee circolanti nelle moltitudini. Le quali sono dotate d' un istinto confuso, per cui mezzo o certe verità già indovinano, o a tale o a tal altra carriera si appigliano. Non aspettarti che diano esse forma evidente al loro pensiero, che, mediante una ben sistematica analisi, fondino le loro premesse e le conseguenze: elleno non ti diranno: « Io sono sensualista o materialista »; ma si abbandoneranno ai piaceri de' sensi, o reciteranno le loro preghiere: perocchè il popolo reca ad atto ogni cosa, nè il tempo ha di pensare. Tocca ai filosofi il chiedere la spiegazione dell' idea popolare. Ei sono i capi intellettuali e i turcimanni o interpreti delle moltitudini. »

Così hanno parlato de' pensatori che amano farsi delle umane cose una ragione algebrica, e che non fanno nella loro analisi entrar le passioni, le singolarità, e la varietà quasi infinita che caratterizza la nostra spezie. Erra chiunque sostiene non esservi che un pensiero popolare in un' epoca. Predomina, senza dubbio, e impone legge alle altre una certa dottrina, la quale è momentaneamente in rapporto così co' sociali interessi dell' epoca come co' suoi desideri (1). Ma allato a questa dottrina, quanti altri sistemi non sono rap-

(*) Estratto dall'Indicatore (vol. I. Serie IV. 1835).

presentatori di altre idee! Quanti isolati filosofi non derivano le loro teorie o dagli stranieri, o dal passato, o dal presentimento dell'avvenire!

Se, come la detta argomentazione il suppone, la massa del pubblico si componesse d'elettori, gli eletti de'quali fossero appunto i filosofi, sarebbevi egli unità nelle mire de'filosofi che ne costituirebbero la maggioranza? Noi vediamo all'opposto ora sorger dal seno d'una civiltà sensuale teorici mistici; ora filosofi materialisti farsi largo in mezzo d'una superstiziosa e spiritual civiltà. Come, per esempio, spiegare la comparsa dell'illuminato Saint-Martin e lo sviluppo delle sue dottrine, in mezzo alla rivoluzione francese, quando il corso general delle menti trascinava la Francia al fisico culto della materia? Ecco di quella fazione un sol uomo, generale ed armato ad un tempo, che tutto abbandonasi alla mistica teosofia! (2)

Oggidì che il regno delle fisiche forze pare raffermo, che tutto piega dinanzi all'industria il ginocchio, v'è nella stessa Francia, nella culla delle materiali dottrine, una evidente reazione verso alle dottrine mistiche. Tralasciate adunque di disegnare la carta geografica delle umane opinioni colla regolarità del geometra, colla esattezza del matematico. Elleno vanno, vengono, ondeggiano e si commescolano e si confondono e si combattono e si contemperano a vicenda. Apprezzare il lor movimento è opera di robusto intelletto e di alta penetrazione. Sotto una generale corrente d'opinioni, v'hanno mille segrete correnti a ritroso, v'hanno flussi e riflussi; gli uni che vengono dal passato, gli altri che procedono all'avvenire. Ecco una società cristiana e settentrionale: niun potrà dubitare che nel seno di lei non si trovino ancora reliquie di dottrine gnostiche ed orientali, i franchi-muratori ad esempio; filosofi che tendono al materialismo, ad esempio il Gassendi; altri che fino al panteismo degli antichi tempi risalgono, ad esempio Spinosa. Laonde non vuolsi dire che la generale opinione del popolo assuma negli scritti de'filosofi uno forma costante. Ora innanzi, ora indietro, spesso isolati, sconosciuti anche spes-

so, propalatori d' un incivllimento non sono soltanto i filosofi. Danno fiato talvolta alla tromba annunziatrice de' grandi mutamenti; talvolta eziandio da un picciol numero di mistici è a mala pena la fioca lor voce sentita.

Ma vuolsi pure far conto delle influenze esercitate fra loro dai popoli La dottrina di Cartesio può sopra Leibnitz, la *Teodicea* del quale ha in Francia reagito sulle idee filosofiche. Cade il pensiero di Hobbes su alcune menti specolative che lo modificano; e quello di Locke, penetrando sino in Voltaire e in Gian-Giacomo, e trasformandosi con Condillac, discende, attraverso le turbolenze della francese rivoluzione, fino al consolato e all' impero, in cui trova apostoli, predicatori e proscliti (3). Rivalica poscia lo stretto, colpisce le analitiche menti di alcuni professori scozzesi che se ne impossessano, ma per alterarlo, mutarlo e ricondurlo, piuttostochè alle idee dello stesso Locke, a un mezzo spiritualismo elaborato dalla Germania, il quale ritorna in Francia ed in Inghilterra pieno delle modificazioni ed alterazioni a cui l' han sottoposto.

C' è una quistione malagevole da risolversi, sottile, delicata e che fu rade volte discussa. Trattasi di sapere se i filosofi debbano il germe de' lor pensieri alla lor epoca, o se questa sotto il comando de' suoi capi proceda. Quando ha il Kant rinnovata in Germania la moderna filosofia (4), era ei l' espressione d' un pubblico pensiero, o dava egli per primo l' impulso ed il moto alla credenza de' suoi contemporanei? Quando Voltaire tentava distruggere la fede cattolica per surrogarle un vago deismo, di cui non sapea farsi egli stesso ragione, veniva a lui dal suo secolo data la mossa, o non piuttosto la dava egli al suo secolo? A nostro avviso, l' uno e l' altro ad un tempo. Sempre v' ha circostanze esterne, le quali influiscono sulla mente del filosofo anche la più suscettibile d' astrazione. Figliuolo dell' epoca sua, per essere egli stato formato da quella, ritorna padre della medesima per il potere che quindi esercita in essa; è un' azione e reazione inevitabile; un doppio movimento che

osservasi nella vita d'ogni propagator di dottrine. È uscito Hume da un'epoca, nella quale il protestantismo, vale a dire l'esame, avea conquistato il potere e fatto sorgere il dubbio; ed egli fu appunto del dubbio il filosofo. Rousseau, figlio pure dell'epoca stessa, e soggetto alle stesse influenze, non ha voluto restare nel dubbio, insopportabile a un'anima appassionata come la sua: e si adoperò di creare uno spiritualismo fondato sul culto della natura. Codesti eminenti uomini, che alla stessa sorgente attingevano le loro teorie, le trasformavano prima di propagarle. Mossi dal passato diventavano mobili dell'avvenire, esercitando un'azione diversa affatto dall'azione alla quale obbedivano; a somiglianza di due corpi rotondi e solidi che venuti a incontrarsi a vicenda si scacciano, senza che la direzione seguita dal secondo sia quella precisamente del primo.

Nella storia delle scienze morali e metafisiche, c'è grande malagevolezza a conoscerle a fondo, a sapere in qual modo siensi figliate le dottrine a vicenda, e si colleghino sempre con un nodo segreto, e reciprocamente sempre e sempre diverse pur si comandino. Il cattolicismo, colla sua sublime spiritualità, origina la scolastica, vale a dire una rigorosa e materiale classificazione; la quale scolastica, tutta ancora cristiana, appoco appoco conduce al dubbio, cotanto opposto alla cattolica autorità; il protestantismo, cristiano in prima fino a riuscire fanatico, suscita una filosofia razionale la quale, di grado in grado, giunse alla negazione del cristianesimo, e finisce coll'essere una figliazione d'idee e di principj singolarmente sottili, curiosa a osservarsi, ma che, per la finezza delle sue particolarità e l'impercettibile movimento della sua generazione, inganna di spesso l'occhio più perspicace (5).

Sullo scorcio di quella che noi vagamente chiamiamo età di mezzo, sul finire dell'epoca feudale e sul cominciar della nuova, vale a dire alla culla della riforma, la mente più filosofica, il faro posto sui primi confini della carriera, l'uomo sotto la cui legge intellettuale noi viviam tuttavia,

dopo averne per un secolo e mezzo seguìto l' impulso è *Bacone*.

Tutto l' odierno movimento d' Europa, tutte le rivoluzioni d' idee che dal sedicesimo secolo avvennero; tutte le fatte scoperte, e quelle tutte che speriamo di fare; tutti i nostri principj industriali e politici, a qual base dobbiam noi riferirli? Qual è la molla che comunica il moto? Quale il criterio comune da cui tutto dipende? *l' analisi*. Essa, prima di Bacone, non esisteva (6): procedevano prima di lui per solo empirismo ed astrazione; poste delle ideali teorie, ne deducevano con inesorabil dialettica tutte le conseguenze. Erano assurdi in coscienza, assurdi come lo è sempre chi segue la logica severa che parte da un falso principio: tale era lo stato della scienza in astronomia, in fisica, in chimica, in geologia, in psicologia. Da una ipotesi insomma prendevano sempre le mosse, e fossero la teologia, il pregiudizio, o il sacro nome d' Aristotile che proteggessero codesta ipotesi, l' accettavano eglino senza guardare più in là. Bacone fu il primo a dire: *Sperimentate e analizzate!* Desso fu il primo a ricollocare sulla sua base la piramide, che aveano tentato di fare star salda per la punta. Ei non fu il fondator d' una setta, ma lavorò colla possente sua mano e diede al mondo l' istromento della novella filosofia. Umano intelletto non afferrò mai oggetti più disparati, non li ordinò con maggiore chiarezza, nè più audacemente innovò entro i limiti che il buon senso e la ragione gli prescrivevano. S' ei non faceva scoperte, insegnava in qual modo le si dovevano fare. I dotti di quell' età, Hervey fra gli altri, si burlavan di lui come d' un uomo che non si dedicava a una scienza esclusiva; e lo stesso Hume, in uno de' suoi scettici ghiribizzi, ha esclamato: *Bacone non vale quanto Galileo, il quale ha insegnato che la Terra cammina.* Ma quella gran mente di Galileo non ha fatto che una parziale applicazione della generale teoria di Bacone (7). « Il quale (come disse un poeta, di cattivo gusto e gran genio, Cowley) è il Mosè della nuova terra promessa. Quivi, dall' alto della possente sua intelligenza,

contempla insieme e il deserto ond' egli ci trasse, e le feconde pianure ch' ei ci mostra col dito (*). »

Nè tanto sol matematico era Bacone, ma, come Shakespeare, nno spirito universale. In cambio di dipingere, come il poeta, gli nomini, dommatizzava per istruirli e accennar loro una strada di perfettibilità. Inviluppato ne' civili e politici affari dell' età sua, uegli interessi, nelle passioni, ne' raggiri, in mezzo de' quali apparve sì fragile, e pur troppo sì sventurato e colpevole, non erasi egli nel circolo delle idee speculative racchiuso. Conosceva gli uomini, e li conosceva ancora pe' vizi che lui stesso contaminavano. Laonde il suo genio fu come un gran faro acceso di mezzo a tutte le idee e a tutte le umane cose: tutto, dalla teoria casalinga fino alle teologiche speculazioni, egli ha schiarito, non con parziali analisi, nè con tritume d' indagini, ma bensì con l' ardito e nuovo stabilimento di quel principio unico, di quella parola raggiante di luce: esperienza (8).

Seguiam l' orme sue nella sola carriera della metafisica. All' apparizione delle sue opere fu universale la maraviglia; ed elleno ottennero il doppio omaggio d' un' ammirazione sincera e d' un' opposizione veemente. Egli venne, come Gualtiero Raleigh, accusato d' ateismo presso alla regina Elisabetta, la quale ogni sorta d' audacia avea per dannosa e contraria al suo potere. I più robusti intelletti, Ben-Johnson, sir Kenelm e Digby si sono accinti a difenderlo. Notabile per la sua precisione e profondità è la frase di Ben-Johnson intorno a Bacone: « Egli ha svelato a' nostri occhi tutti i difetti e gli scogli della scienza (9). »

Aggiunsero gli stranieri il peso de' loro elogi a quelli de' suoi compatriotti: avresti detto che a que' vivi splendori si rischiaravano in un medesimo gli sguardi di tutti. Ei fu per ogni dove riconosciuto a *maestro*. Il perspicace Gassendi chiamavalo a buona ragione il moderno riformatore, l' autore d' un' eroica intrapresa.

In Germania, in Olanda se ne ristampavano tradotte in

(*) Ode di Cowley alla Società Reale.

latino le opere, e accompagnate di lodi che per altro scrittore qualonque sarebbero state iperboliche. Grozio lo dicea suo maestro. Nel 1666, prima gran tempo della pubblicazione dell' Enciclopedia, il *Journal des Savans*, in un articolo esteso dall' abate Gallois, encomiavalo come il gran promotore della scienza moderna. Cartesio si attenne nel suo sistema al *metodo verulamico*, com' egli stesso lo afferma in una lettera scritta da Londra al padre Mersenne, nel 1633. E quindi Thomas, nel suo elogio a Cartesio, pretese a torto che mai non avesse quest' ultimo letto Bacone. D' analisi in analisi, da Cartesio a Malebranche, da Malebranche ad Hobbes, da questo a Locke, io non iscorgo che una brillante serie di pensatori, che tutti hanno alla fiaccola di Bacone acceso la propria. La qual cosa ha benissimo intesa e fatta intendere D' Alembert, mente arida e nuda d' estensione, ma sottile e talvolta sagace.

Egli ha tutta la moderna filosofia rannodata a Bacone, primo anello della presente scuola, ed ha posta l' *Enciclopedia del diciottesimo secolo*, e a buon diritto, sotto il suo patrocinio. Quelle sperimentali teorie erano la rigorosa, ma non la sola conseguenza delle idee di Bacone (10).

Gassendi, sotto Luigi XIV; Locke, dopo Gassendi; dopo Gassendi, Condillac; hanno battuto la via della metafisica sperimentale, senza, è vero, restringersi a tutta la baconiana teoria. E per aver essi avuto un potere immediato sulla filosofia del dicianovesimo secolo, vediamo un po' d' onde emanavano le loro dottrine, e a quale scopo erano volte. Lasciando star l' empirismo condannato e distrutto da Bacone, tutti facevano uso della esperienza da esso raccomandata. Rigettavano tutti la cieca fede, attenendosi al metodo verulamico. Come lo adoperarono? Che risultanze ne ottennero? E di queste risultanze che abbiamo noi fatto?

Le dottrine di Gassendi, tutte pratiche e razionali, emergevano da Bacone, e furono ammesse da Molière, da Chapelle, da Bernier e dalla famosa Ninon. Locke apparteneva ad una generazione tutta imbevuta delle opinioni di Gassendi, e la dottrina di esso non era che una deduzione

di quelle. Costituisce per massima cardinale, che in ogni cosa esserci debba giudice e guida la ragione. Ei non pretende esclusivamente, come Gassendi, che dai sensi derivino tutte le idee, ma stabilisce due fonti di quelle: la sensazione e la riflessione. Certe idee, egli dice, vengono a noi dagli oggetti esteriori, e cert' altre ce le fornisce la nostra mente. Ora chiaro apparisce quanto i moderni settatori di Locke vadano lungi dal vero sistema del loro maestro, il quale, in cambio di attribuire, com' essi fanno, le idee tutte alla sensazione, evidentemente e solennemente dichiara, che la riflessione da se sola è la madre d' una classe d' idee che non vengono a noi dagli oggetti esteriori (11).

L' accanimento con cui egli combatte le idee innate, fu quello che il fece cogli scrittori sensualisti confondere. Sdegnando la saviezza degli antichi tempi, mettendo in ridicolo il rispetto idolatrico de' suoi predecessori agli scrittori greci o romani; insensibile all' eloquenza ed alla poesia; troppo logico per avventura, egli ha spiegato, sotto ogni rispetto, grande efficacia sul secolo venutogli appresso. Il quale, sulle tracce di lui, distrutta ogni antica dottrina, consultare nient' altro non volle che la ragione individua, e ne trasse il Rousseau tutta la teoria dell' *Emilio*. Non più gittarsi nelle regioni dello spirito, ma circoscriversi entro il giro delle cose reali e possibili. Che anzi fu il caposcuola lasciato indietro di lunga mano. Egli appagavasi di ordinare la moderazione, e di passare sotto silenzio tutto quello non gli era dato d' intendere. I discepoli suoi dichiararono non esistere quello che non s' intende. Egli avea fatto soltanto dominare la rigida analisi studiando la sensazione. « Locke, disse il Voltaire, è un mulino a raziocini. » Egli infatti ragionava e non altro, ma i discepoli suoi, andando più innanzi, deificarono il raziocinio, di cui Locke aveva solo fatto uso. Fra poco vedremo Condillac e Diderot sviare dal suo sentiero la teoria di Locke, ed ascrivergli sentimenti ed idee che mai non volse per l' animo.

Negar non si può che Locke applicato non abbia alla parte, sto per dir, materiale delle nostre sensazioni, de' no-

stri sentimenti e delle nostre idee, con maravigliosa chiarezza, l'istrumento d'analisi e d'esperienza portato nel mondo filosofico da Bacone. Anche il Bayle se ne valse, ma per la critica solamente e per la più scettica critica. Precursore di Hume, perspicace e robusto intelletto, che in tutto vede l'affermazione e la negativa, la teoria e l'obbiezione, l'asserzione e la difficoltà, il pro e il contro; e' si diletta di farsi giuoco dell' istoria. Berkley e Hume furono ancora più intrepidi dubitatori. Locke avea detto che non si può essere d'altro assolutamente sicuro se non di quello ch' è assolutamente provato: Hume prodigio di dialettica, sostenne non esser sicuro di nulla, neppur di se stesso; e le sue teorie andavano tanto a seconda della corrente general delle idee, e il bisogno d'analisi, fatto nascere da Bacone, ha così bene fruttato nelle moltitudini, che pur sui teatri di Francia, il solo uomo di quell'età che avesse la sagacia e la vena d'Aristofane, Beaumarchais sosteneva appunto le stesse dottrine. « O bizzarra serie d'avvenimenti! esclamava Figaro. Come questo mi avvenne? Perchè la tali cose e non altre? Chi ha stabilito che avvenir mi dovessero? Costretto a battere quel sentiero, in cui mi sono posto senza saperlo, come senza ch' io il voglia ne uscirò fuori, l'ho sparso di quanti fiori mi ha consentito il gaio umor *mio*; dico *mio*, senza sapere se io possa, così come del resto, valermene *io*, per diritto di proprietà, e neppur so che cosa egli sia cotest'*io* che vo meco stesso considerando. » Certamente non è più questa la teoria di Locke, ma sì bene quella di Hume. E come sarebbero state queste parole d'un servitore di teatro ascoltate e sofferte dal pubblico, se il pubblico non avesse, non che inteso, posseduto dapprima la dottrina ch' elleno esprimono?

Locke, cresciuto fra i dissidenti inglesi, partigiano del libero esame, amico a Guglielmo III, uomo sperimentato del mondo e intraprendente, non pretendeva ogni cosa distruggere; che anzi aveva mire di organizzazione e consolidamento. Era Hume in iscambio distruggitore in essenza: dubitava del genio di Shakespeare e della virtù di Hampden;

ragion non vedeva per credere o non credere, o vedeva piuttosto ragione eguale dall'una come dall'altra banda. Pessimista universale, ei scorgeva anzi tratto le difficoltà, gli ostacoli, le obbiezioni, le negazioni. Cosiffatta teoria non potè riuscire feconda; per essere coerente a se stesso, un tal pensatore non essendo sicuro del suo pensiero, dovrebbe astenersi d'averne pur uno.

La cosa procedeva altrimenti rispetto alle lockiane teorie, anche ne' loro stessi errori feconde. Tale era l'ampiezza del piano abbracciato da quel filosofo, che fra' suoi discepoli si trovarono e scettici e ideologi e materialisti. De' quali in prim' ordine è il Condillac, la cui teoria realmente non è che l'organizzazione delle dottrine di Locke. A forza di generalizzare e semplificare, Condillac è diventato popolarissimo. Povero nondimeno nella sua semplicità, e soverchiamente minuto nella chiarezza, riesce metodico senza profondità, e paziente, ma non fecondo. Stabilito, altro non essere che una trasformata sensazione il pensiero, ivi, senza andare più oltre, si ferma, trattando sempre l'uomo pensante e sensibile come una macchina organizzata. Ei fece, con ammirabile arte dialettica, prevalere il sensualismo, pretendendolo desunto da Locke, quando in iscambio rimontava a Gassendi. L'organismo fu il solo suo studio: ridotto l'uomo alla sensazione, e datogli per morale iscopo la materia, e per suo culto il corpo, la propria conservazione, i suoi personali diletti, e per istromento di ben essere, lo studio dell' universo; materializzava ogni cosa, nè vedeva altra moralità se non nelle azioni rispondenti all'utile di ciascheduno e di tutti, nè altra immoralità se non in quelle che a quest' utile contravvenivano. Perchè sollevarsi fino alla contemplazione degl' invisibili? perchè seguire le tracce dell'ideale? Ciò tutto è fuori di noi, fuori della nostra pratica sfera: nè l'esperienza, nè il raziocinio di nulla in proposito ci ammaestrano. Circoscrivasi adunque ciascuno, dicono i partigiani di sì fatto sistema, nel proprio ben essere: siano proficui nel senso fisico e materiale così la morale come il governo; la poesia, le arti a pro nostro concorrano

solleticando alcuno de' nostri sensi. La coscienza che è? E l'anima e l'ideale e le idee morali che sono? Nulla. Cantate, o poeti, le sensibili, le materiali idee, il mondo che pare: e non andate più in là.

Accordavasi mirabilmente questo sciagurato sistema ad un tempo egoista, stanco di turbolenze, in cui tutte le religiose nozioni soggiaceano allo scrollo, e l'apatia e l'indolenza succedevano al gran movimento de' civili trambusti. Onde la manuale industria, abile e animato impiego delle fisiche forze per l'incremento della ricchezza e del materiale benessere, sopraccrebbe di tanto. Quindi nella vita privata profondo egoismo, difetto d'inspirazione nelle arti, e impiego de' più materiali colori e delle più palpabili immagini. Era il necessario risultamento dell'uomo-macchina di Condillac, adottato per base da tutta la francese filosofia (12).

Fu Cabanis il naturalista e l'osservatore fisiologico che sostenne codesta scuola, il sig. Destutt di Tracy ne fu il metafisico, e Volney il moralista. Quanto più i settatori di Condillac si addentravano nella sua teoria e ne chiedevano i risultamenti, tanto più ne discoprivano il difetto e l'imperfezione fondamentale. Dietro il concetto di que' filosofi, che si accordano a riguardar l'uomo come una macchina di cui si trasforma ogni sensazione in pensiero, non ci sarebbe che l'utile al mondo; e, dall'utile in fuori, nulla di bello, di onorevole e grande; ma si ridurrebbe alla personale conservazione ogni cosa. L'economia, l'ordine stretto, un affatto materiale benessere: ecco il fine della vita. Ha professato Garat la stessa dottrina coll'eleganza e col buon senso alquanto meschino ma chiaro, che contraddistingue codesta scuola.

Combattuta vivamente siffatta teoria della sensazione da Madama di Staël, che, nell'intima relazione con alcuni filosofi tedeschi, s'era imbevuta delle dottrine idealiste, ha trovato ora di fresco un ardente avvocato in un medico illustre, il dottore Broussais (13). Egli nega lo spirito e non conosce, dice egli, il segreto dell'*io*, nè

vede l'uomo altrimenti che nella riunione delle fisiche forze. Distrugge in noi ogni vita morale, le nostre affezioni, le nostre idee, le nostre volontà, e solennemente protesta che la libertà, la sensibilità, l'intelligenza sono non altro che modificazioni della materia. Quanto alla facoltà di riflettere ei la distingue e assai vagamente col vocabolo di *percezione intracraniale* (*perception intracranienne*), ciò che vuol dire assolutamente nulla, o tutt'al più che l'organo, per cui pensiamo, trovasi posto nell'interno del nostro cervello.

Mentre questa operosità del sensualismo della filosofia, fondata sulla materia e sul trionfo della medesima era la più rispondente e più strettamente conforme all'indole della società francese, ai trovati delle scienze, all'industria in progresso, conteneva l'Europa altri elementi che si manifestavano con altre dottrine. Sorsero da tre lati contro la filosofia sensualista formidabili avversatori: fu dato in Germania un novello impulso alla metafisica, fu rilavorato in Iscozia il sistema di Locke, e a nuove basi appoggiatolo; e i nemici in Francia del materialismo misero fuori, ridotte in corpo di dottrine, le loro opinioni; e se non riuscirono a scuotere la pubblica fede e il generale convincimento sulla onnipotenza della materia, certo produssero una tal quale impressione sugli intelletti e sui cuori. Queste tre confuse influenze: quella della Germania, della quale eloquentemente ha propagato i sistemi Madama di Stael: quella degli scozzesi filosofi analizzati e riprodotti dai professori francesi; quella da ultimo dei teologi e degli ideologi della *Ristorazione*, si sono, per così dire, intramischiate in una comune corrente, la quale compone la generale filosofia dell'Europa. Oggidì, grazie allo studio di tanti differenti sistemi, e alle lunghe indagini, di che fu ognun di quelli cagione, l'europeo genio propende all'eclettismo. Niun più si restringe alla dottrine d'un solo maestro, niuno veruna legge assoluta riceve. Molte idee sono, è vero, confuse, poco sodate, poco precise: quando sei per le teorie di Kant, quando per quelle di Locke,

ora torni da Reid a Malebranche, ora da Malebranche a Spinosa. La libertà delle opinioni non ha mai prodotto una maggiore mescolanza d'idee. Studiamoci di sviluppare queste diverse ramificazioni del pensiero filosofico dell'età nostra, e di classificare le scuole kantiana, scozzese, teologica e mistica, che sono ancora oggidì in reazione ed ostilità contro del sensualismo.

La Germania giacea da gran tempo sotto la legge metafisica di Leibnitz, il cui discepolo Wolf insegnava al par di lui, ma con una pedanteria matematica veramente insopportabile, i dogmi dell'armonia prestabilita. Kant, colla sua *Critica della pura ragione*, condusse una filosofica rivoluzione. I sensualisti di Francia, oltrepassando il confine segnato da Locke, attribuivano tutto alla materia; i partigiani di Leibnitz si applicavano a dimostrare lo spiritualismo e l'attività dell'anima. Volle il Kant segnare i confini che separano nell'uomo la facoltà materiale dall'intelligente, ei riconobbe che la facoltà sensitiva non è l'intendimento, che una essenzial differenza disgiunge l'una dall'altro e che, per esattamente segnare la carta de' reciproci loro confini, bisogna innalzarsi sino a una critica superiore, fino ad una più pura e più alta ragione. Ebbe Kant il merito soprattutto della originalità nella enumerazione, che ha fatta di tutte le idee generali, che non dalla esperienza, ma dal puro intendimento procedono. Egli provò che allorquando ci colpiscono gli oggetti, abbiamo anche il mezzo in noi stessi di apprezzarli rispetto alla *qualità*, alla *quantità*, alla *relazione* ed al *modo* loro. Se lo strumento che giudica non fosse nella nostra mente, se dapprima non possedesse l'idea di *quantità*, di *qualità*, di *modi*, come potrebbe egli giungere alla percezione de' numeri e degli oggetti (14)?

Risolve Kant in tal guisa colla massima sottigliezza la vecchia difficoltà del libero arbitrio e della necessità delle cose; l'ordine fisico egli assoggetta alla legge di causalità, al destino; confessa che il mondo e i suoi fenomeni son governati da una legge d'inevitabile concatenazione; ma sog-

giunge che l'anima umana va esente da tale necessità. Dice che ogni determinazione dell'animo produce un novello effetto senza doversi necessariamente con le premesse spiegare questa determinazione e la sua risultanza. Il tempo e lo spazio sono, a suo avviso, le forme che assumono le idee dell'uomo; ma queste forme non lo imprigionano, nè gli impongono leggi di sorta. Ei pensa per opera loro, ma non è loro servo; laonde la libertà dell'intelligenza e dell'anima umana conservasi in mezzo all'ordine universale e fatale della natura.

Come avrebbe ella potuto non fare impressione codesta filosofia, la quale astringea la ragione a studiare se stessa ed a profondarvisi dentro con ogni maggior diligenza; la quale paravasi innanzi con un legame ed una concatenazione stupendi; la quale sentir faceva il bisogno di dare irrepugnabile un fondamento alle cognizioni nostre, precise regole alla esperienza, ed un mezzo a ogni setta di appararsi e di prender seggio nel vasto Panteon delle dottrine metafisiche? Sebbene il Kant attingesse ad ognuna delle antiche teorie il suo sistema, non si può non di meno chiamarlo eclettico. Egli avea in animo di fondare una teoria nuova, indipendente, ostile alle altre sette, ed erigere il proprio filosofico altare sulle rovine di tutti gli altri. Col sistema di Kant, del quale non intendiamo noi qui diradare tutta l'oscurità misteriosa, si collegano un'alta moralità, un trascendentale ateismo e uno strano ed audace saggio per far comprendere la coesistenza de' pensieri, dei sistemi e delle più divergenti opinioni; per riconciliare lo scetticismo e la certezza, il dubbio di Hume e le innate attitudini di Leibnitz, il senso comune di Reid e l'egoismo di Berkley. I nemici di Kant hanno colta cagione addosso al grande loro avversario per quella diversità di teorie, le quali vanno, come in un centro, nel suo sistema a connettersi. Ingiusto rimprovero: a Kant, e a lui solo, appartiene non che il metodo che ha riunito que' dogmi, la sottigliezza maravigliosa, che i loro anelli di congiunzione ha formato.

Parecchie scuole scaturirono dalla kantiana: quella di

Fichte che ha divinizzato lo spirito; quella di Schelling, che accoppia al culto dello spirito un misticismo esaltato e trascendentale; quella finalmente di Hegel, che ha fatto delle dottrine di Schelling una sì ardita applicazione alla storia del mondo.

Madama di Staël e il sig. Cousin diffusero in Francia l'ammirazione e lo studio dei tedeschi filosofi da noi ora citati. Durante quel movimento, protetto e infiammato dalla rapida eloquenza dei due apostoli summentovati, suscitava il cattolicismo un'altra filosofia, avente in Francia il suo centro, e intorno alla quale ci corre obbligo di dare qualche schiarimento. Erudito, ingegnoso, metafisico, aspro nelle sue satire, rigoroso nella sua condanna del secolo e degli uomini, ammettendo per giuste e necessarie in punizione della malvagità naturale dell'uomo, le torture, i patimenti, le malattie, i flagelli, il carnefice; appassionato appunto di quest'ultimo ente, per essere, dic'egli, *l'esecutore della divina espiazione, colui che al natural nostro giudice ci trasmette*; il sig. di Maistre s'è fatto capo d'una filosofia, che non ebbe proseliti, ma che, grazie all'alta eloquenza e alla brillante energia di che egli ha fatto prova, fece maravigliare tutte le menti. È una filosofia senza cuore, senza compassione alle umane miserie: una prigione di galeotti è la terra, Dio n'è il gran carnefice. *Viviamo*, vale a dire *soffriamo*, per godere e rinascere quandochessia.

Questa spaventevole religione che adora il patibolo, che consacra il ministro delle sanguinose vendette, doveva, anzichè cattivarsi, atterrire gli animi; quella del sig. di La Mennais, men micidiale ma audace altrettanto, non era gran fatto più consolante. Egli appoggiavasi al dubbio fatto già prevalere da Hume, e adoperava quest'arma per dimostrare ai filosofi l'incertezza della loro filosofia. Dopo di aver provato che tutto manca di controprova e di possibilità di esame; che di nulla siamo sicuri; che a veruna cognizione stabile non perveniamo; che i nostri sensi, la nostra ragione, il sentimento nostro c'ingannano, il sig. di La Men-

nais esclama: che bisogna attenersi all'autorità; che bisogna abbassarsi e piegar le ginocchia dinanzi a lei; sottoporsi e tacere e prestar cieca credenza. Vedemmo in questi ultimi tempi quanto fosse il sig. di La Mennais infedele alla sua propria dottrina: purchè, per giustificare la sua rivolta contro la Chiesa ed il Papa, e' non sostenga non essere punto stato infedele nella sua *teoria dell' autorità*; esserne il suo repubblicanismo la conseguenza; e finalmente oggidì, *essere l' autorità costituita dal popolo.*

Allato a questi atleti del cattolicismo collochiamo il celebre sig. di Bouald, brillante teorico, grande scrittore, checchè n' abbiasi detto, spesso eloqnente, ma duro, inflessibile, senza nè piacevolezza, nè grazia, nè eleganza. Il sig. di Bonald riferisce ogni cosa alla Bibbia, alla primitiva nnità, nè altro il mondo a lui sembra che una grande famiglia governata da nn despota, il quale è Dio; nè altro ogni nazione che una famiglia governata da un despota re; nè altro infine ogni famiglia che un piccolo popolo sottomesso all' assoluto poter del suo capo. Non istndiate l' anima vostra, non discendete nella vostra coscienza, dice il sig. di Bonald: un abbacinamento pericoloso, una fantasticheria è questo studio. Nel momento che Dio ha creato l' uomo, dotollo insieme d' un primitivo linguaggio, in cui erano tutte e le idee e le cognizioni racchiuse. La sacra e fedel tradnzione di questa primitiva favella son le Scritture; ardete tutte le biblioteche e conservate le Scritture; abbiate nient' altro che fede, e il mondo andrà da per se. Dio nella sua potenza è assoluto; assoluto il re nel suo Stato, il padre assoluto nella sua famiglia. Gesù è il mediatore fra l' uomo e Dio; mediatrice fra l' uomo e i figli è la donna. A poco quindi riducesi l'intiera teoria dell' umanità.

Scettico e cattolico, il sig. di La Mennais dava all' autorità, alle moltitudini la prevalenza; misantropo e amaro, il sig. di Maistre deificava il carnefice; despota patriarcale, il sig. di Bonald esaltava l' assolutismo. A fianco loro, ma fuori del loro circolo, si sono posti parecchi scrittori fran-

cesi; Isolatisi con la loro originalità. Tale è il sig. Ballanche, il cui speciale pensiero è il graduato e successivo sviluppo che prende lo spirito umano. Egli spese tutta la vita a seguire e indicare gli avvolgimenti del pensiero attraverso all' istoria. Egli si addentra nelle remote età, identificandosi nello spirito loro: uomo e di sentimento e di erudizione, egli chiede a ogni fase dell'umanità il segreto del suo genio, e l' inno che vi corrisponde. Se l'energia del pensiero e della scienza (che sola sarebbe potuta venire a capo d'una sì vasta teoria) manca al sig. Ballanche; se non è il suo sistema nè preciso, nè popolare, nè finito abbastanza; se le poetiche forme che adopera sono un' inconveniente piuttosto che un avvantaggio, siccome quelle che offrono oracoli delfici al pubblico, e in cui trova ornamenti inutili il metafisico, devesi nondimeno lodare la sublimità del concetto, e l' eloquenza del discorso. Niuno ha più bellamente descritto la progressiva perfettibilità degli uomini, nè più brillante verosimiglianza prestato alla chimera d' un' età d' oro avvenire. Pochi scrittori hanno, al pari di lui, saputo collegare la grazia colla profondità (15).

Ingiusto sarebbe il non far qui menzione d' un dotto che, nato in Danimarca, ma colle opere sue divenuto francese, ha procurato di erigere a favore del cattolicismo un vasto edifizio d'erudizione, di misticismo e di poesia: desso è il sig. barone d' Eckestein.

Il metodo metafisico di questo filosofo, mal inteso e poco in Francia sentito, sia che il modo discorsivo ed ardito dell' autore, sia che la novità dei punti di veduta abbiano disanimato gli adepti; il metodo, dissi, metafisico di questo filosofo è anzi istorico e dotto, che sistematico e astratto. Ei fa tutto nella tradizione consistere; codesta tradizione, ei la cerca dovunque, nelle lingue, nell' istoria, nei fatti, nei sistemi, nella poesia, nella letteratura e finanche nella politica. Egli avvisa di trovare sparsi qua e là distaccati frammenti d' un primitivo cattolicismo. Ognuna di quelle manifestazioni egli adora come credente, ognuna, come poeta, egli canta. Tutte le rivoluzioni, a cui soggia-

cque la società, altro non sono a' suol occhi che l' espressione di certi dogmi religiosi, i quali, alterandosi, hanno gittata in cattivi sentieri la società, e l' hanno, appurandosi, ricondotta al bene. È l' istoria del dogma nelle sue variazioni, nelle sue coutroversie, nella sua diffusione che domina le idee tutte del sig. d' Eckestein Per mala sorte il *Cattolico* non ha offerto fin qui che l' addentellato di quel grande sistema: non si sa come riempiere le immense lacune che vi si trovano. Ma si potrebbe incorrere la taccia d' ingiusto, negando all' autore il movimento, l' ardore del pensiero, una quasi ambiziosa e conquistatrice operosità, un torrente d' idee e di stile, che ribollono a scapito qualche volta della chiarezza e dell' ordine.

Questa ultima scuola è quella appunto che, più d' ogni altra allontanandosi dalle idee predominanti e soprattutto dalla egoista morale del tempo nostro, ottenne il minore successo. Nè il sig. di La Mennais, nè il sig. di Bonald, nè il sig. di Maistre hanno avuto de' veri proseliti; Kant e Schelling almeno offrivano un'esca all' orgoglio dello spirito umano, aprendo una strada alle indagini ed alla curiosità della nostra mente. I signori Ballanche ed Eckestein, sotto questo rispetto, ravvicinavansi a loro.

Intanto che questo commovimento d' idee operavasi sul continente, si formava in Iscozia un gruppo di pensatori i quali, aderendo ai principj di Locke, approfondarono molto più addentro la sua dottrina, combatterono di fronte lo scetticismo di Hume e crearono la teoria della coscienza. Reid ne fu il caposcuola. Egli e i successori di lui hanno e spiegato e corretto que' principj di Locke, le cui conseguenze erano state recate tropp' oltre da Condillac. Attesero ancora a ristorare, se così posso esprimermi, le brecce fatte alla filosofia dalla teoria scettica di Hume. Ogni cosa riferirono alla coscienza, e con pazienza ammirabile studiarono la parte psicologica dell' umanità. Chi meglio ha riassunta la scozzese dottrina è Dugald Stewart, quel professore di Glascow, che, colla sua persuasiva eloquenza e colla abbondante chiarezza delle sue idee, si accostava di

molto a Platone. Egli, come Reid che fu suo maestro, fece un'energica protesta contro lo scetticismo a favore del senso comune; e per opera sua e della eloquente espressione del sig. Royer-Collard il sistema scozzese si divolgò per la Francia e v'ebbe presto dominio. A rincalzo del sig. Royer-Collard venne pure il sig. Jouffroy.

Abbiamo veduto qual fosse il movimento in Europa delle teorie e delle idee dopo il principio del diciannovesimo secolo. Sperimentalismo venuto d'Inghilterra, trasmesso da Locke, elaborato da Condillac; materialismo coincidente colla rivoluzione francese; spiritualismo cattolico destinato a combattere le dottrine de' sensi; nuova elaborazione fatta in Iscozia della lockiana teoria; introduzione in Francia dei detti sistemi, propagazione da ultimo del kantismo. Se noi riduciamo alla sua più semplice espressione codesta istoria della variazione della filosofia, troveremo che, dopo essersi gli uomini ribellati alla fede, sono giunti a non credere ad altro che al loro corpo; che degli oppositori hanno tentato di ravvivare la fede coll' autorità, col sistema, coll' erudizione; che finalmente valenti uomini hanno cercato nell'umana coscienza la prova d'un'esistenza morale dall' una parte, e materiale e sensitiva dall' altra; che per compiere questo gran quadro del filosofico movimento contemporaneo, i Tedeschi, con Kant alla loro testa, hanno circoscritto dommaticamente i confini, e statuito il posto che conviene assegnare allo scetticismo ed alla certezza, al sensualismo ed all' idealismo, al libero arbitrio e alla sorte. Tra la modesta e poco meno che timida teoria degli scozzesi filosofi, e lo sterminato e malagevole edifizio, eretto con tanta simmetria dal filosofo di Könisberga, havvi strettissima rassomiglianza non avvertita dagli osservatori superficiali. Dall'altra parte, per essere la kantiana filosofia più ordinata, più sistematica, più intiera, più ardita, non bisogna punto meravigliarsi che i professori del continente non si sieno curati della scozzese, ed abbiano in iscambio abbracciato la morale e brillante dottrina tedesca, spiegando anzi i vanni oltre

alle kantiane teorie, per volare nelle incognite altezze di Fichte e di Schelling (16).

Chiaro apparisce quanto sia lungi la Francia da quella teoria dell'interesse, che Elvezio e Cabanis aveano fondata col sistema di Condillac. Nella stessa Inghilterra ad allignar cominciarono i sistemi tedeschi. Qui pure si giunge alla comprensione di Hegel e della sua dottrina (17). Se da una parte la manuale industria a protender continua i suoi rami, e a mettere ognor più profonde le sue radici, si opera eziandio nelle menti una rivoluzione che dovrà quandochessia ricompor l'equilibrio e correggere quanto havvi d'angusto, d'astratto e d'egoista nella teoria dell'utile. Se noi in quest' articolo tutto abbracciassimo che si riferisce all'intellettuale commovimento, porremmo anche a disamina i sistemi dell'industria relativi alle finanze, alla distribuzione dei capitali, alla coltivazion della terra, all'ordinamento delle imposte: importante e novella scienza, la quale non è che una necessaria deduzione del moderno materialismo, e che alla teoria dell'utile si collega.

Maraviglieranno per avventura taluni di trovar qui noverato fra i celebri metafisici un uomo che ha per tutta la vita sdegnato la metafisica propriamente detta: voglio parlare di Geremia Bentham. Desso è uno de' più straordinarii pensatori, la cui efficacia si è fatta assai potentemente sentire sul principiare del secolo. Un immenso commovimento egli ha prodotto, od ha piuttosto sentito che il commovimento del secolo riusciva ad una certa direzione, la qual direzione fu l'identica del suo genio. Egli, nella teoria che ha data dell'utile, in cambio di cercare astratti raziocinii e sillogistiche prove, non si occupa d'altro che di applicazioni positive. La legislazione, i doveri del popolo e dei principi, i limiti e lo scopo delle rivoluzioni, tali sono i soggetti trattati da Bentham. Non si può veramente asserire che egli siasi occupato di sistemi metafisici; siccome quello che si circoscrisse nel giro della positiva applicazione, a cui mirano infatti quasi tutti gli sforzi e gli esperimenti. Ei si è

innalzato fino alla morale universale e privata; ma, quanto alle segrete molle dell' intendimento e dell' anima, egli non le ha mai nè studiate, nè approfondite.

Se non che, a circoscriverci nella sola sfera metafisica, noi dobbiamo, dopo aver passati a rassegna gli spiritualisti, i sensualisti e i Tedeschi, che addimandare potremmo trascendentali, analizzare una scuola meno definita e meno distinta, natural risultanza di tanti sforzi contrari, scuola che non ha fermo nè certo stendardo, il cui principale carattere consiste nella libertà di scegliere, di raccogliere con discrezione la verità ch' essa trova in ogni dottrina, e sceverarla dall' errore. Ella è una critica e libera filosofia, dove è permesso a chiunque manifestare il proprio pensiero, la propria individualità, filosofia che, per mancanza di altro nome, fu eclettica nominata. Ella costituisce la vera tendenza dell' epoca che comincia. Tutti oramai gli intelletti distinti non cercano che d' innalzarsi a un' altezza onde possano dominare un vasto orizzonte d' oggetti per sottometterli poscia al loro esame, e di tutti questi sistemi formare il lor proprio (18).

Gli uni, come il sig. di Keratry, propendono allo spiritualismo ed anche all' *illuminismo*. Pien di emozione e veemenza, il sig. Keratry è caduto in alcune contradizioni. Sebbene sostenga la spirituale essenza dell' anima, egli si è pure ravvicinato alla dottrina epicurea e dell' utile. Ei non ha scorto altrove che nell' utile il bello, nè altrove il bene che nel piacere, preso per altro dal lato più generoso. Ma noi siamo di tutt' altro avviso: dedicarsi agli uomini, è un sacrificare al loro il proprio diletto: in che sta la virtù. Dallato all' utile propriamente detto, e fuor di quest' utile, trovasi il bello, che non dà nè ricchezza, nè profitto, nè industriale impiego, ma che piace, e non altro (19).

Agevole ci tornerebbe di nominar qui, fra gl' Inglesi, i Tedeschi e i Francesi, parecchi scrittori eclettici che inonorati non sono: Bonstetten, Ancillon, Droz, Brown, Paley, Jacobi; gli uni propensi piuttosto alla materiale teoria di Condillac, gli altri fra i contrari sistemi sospesi: alcuni,

come il sig. Degerando, che seguono il corso e il mutamento delle opinioni e delle idee, e smettono le antiche teorie mano mano che sono smesse e respinte dal secolo. Ma come que' pensatori non hanno nulla di profondamente ricis), e non riuscirono, neppur l'eloquente sig. di Laromigniere, nè verun altro de' professori viventi delle nostre università, a produrre una viva, forte ed intensa impressione sulle teorie; come le loro modificazioni non hanno portato veruna notabile rivoluzione, passeremo su questa parte dell'opera nostra di volo, fermandoci particolarmente sui signori Royer-Collard, Cousin e Jouffroy, che impossessati si sono, in questi ultimi tempi, dell'eclettismo francese (20).

Al sig. Royer-Collard spetta l'onore d'aver il primo combattuto di fronte le dottrine sensualiste e lo scetticismo di Hume. Grave altrettanto è la sua parola quanto il concetto. Uomo di manifesto ed intimo convincimento, pieno ne' suoi discorsi di bella e sublime moralità, parea sì lontano dagli aggiramenti mondani e dai subalterni interessi, che ottenne fin dalle prime un'incontrastata influenza sulla gioventù del suo paese. Abbisognava una guida che mostrasse una strada a regioni più pure di quelle in cui racchiudevasi la dottrina di Condillac. Era mestieri che la morale e intellettuale purezza di questa guida rassicurasse il pubblico. Vedere nel mondo nient'altro che sensazioni e che corpi, pareva stucchevole; altra cosa chiedevasi, e il sig. Royer-Collard ce la diede. Buonissimo incontro ebbe il suo comento di Reid. Per assai singolare e nuovissima circostanza, diventò la sua cattedra di filosofia poco meno che una tribuna politica. Il sig Royer-Collard ha qualcosa di Pascal; ei ti ragiona con tanto vigore, che diresti dettate le sue dimostrazioni col linguaggio della passione. Sì chiari sono i suoi assiomi sulla generale filosofia o sugli uomini dell'età sua, che, coniata che egli ha la moneta, circola, per così dire, fra il popolo, e tutti, come di un comun bene, si servono. Acerrimo confutatore di Hume, di Condillac, di Berkley e Cabanis, armossi il sig. Royer-Collard contro di quel sistema, di-

struggendo ad un tempo lo scettico spiritualismo, il quale pretende che nulla esista, ed il materialismo che trascina in morale al più sfrenato amore di se. Da questo doppio conflitto dipende il trionfo del sig. Royer Collard, al quale sia lode eterna l'aver dato un impulso così gagliardo al morale commovimento.

Il sig. Cousin, successore di lui, e più giovine e più per conseguenza entusiasta, dotato d'un' attiva e varia e poetica eloquenza, continuò l'opera già bene inoltrata. L'essere sempre alieno dal dommatismo qualifica il sig. Cousin, più che qualunque altra cosa, per l'uomo dell'età sua. Seguìta l'ampia traccia ch'egli ebbe del sig. Royer-Collard, vale a dire approfondate e allargate le idee scozzesi, si astenne al tutto dal creare un sistema compiuto. Ei non dommatizzò, ma restò nelle vie della critica istorica. Si dilettò di passare tutti i sistemi a rassegna, senza notarne un solo del particolare suggello dell'assoluta sua approvazione. Comentatore di Proclo e di Platone; general relatore di tutte le idee, si compiacque di sollevare e smuovere per ogni verso il terreno dell'antica metafisica. Ha sforzato il suo secolo a intendere il cartesianismo ed il platonismo; ha fatto intravedere ad alcune menti, che ogni sistema ha un punto di verità ed uno di menzogna, e che, per aggiungere l'immensa realtà, basta conoscere i punti, onde i differenti sistemi si toccano, ma non si distruggono.

Giungere, mediante l'istoria, all'eclettismo, è tale lo scopo del sig. Cousin. Comincia dallo spiegare, prima di conciliarle, le scuole; prova dappoi ch'elleno non si escludono, e che ciascheduna di loro, rigorosamente parlando, non ha che un torto ed una follia, la pretensione appunto di essere esclusiva. A compiere un tal disegno basta ella la sola vita d'un uomo? A intieramente capacitare il senso comune del pubblico di ogni teoria, qual tempo e che sforzi non fanno mestieri? Ogni filosofo erige a perfetta imagine della verità la sua propria teoria, la quale non è poi che un' imagine sempre imperfetta. Pretende capire in se stesso la verità assoluta, che non istà in un lato solo del pensiero,

sì veramente in tutti i lati ad un tempo. Giungerà egli il sig. Cousin, con questa fiaccola in mano, a scavare tutte le mine della filosofia? Codesto obbligo assuntosi di pubblicare tutti i sistemi, e farne i comenti prima ancora di esaminarli e ordinarli, non rende un po' somiglianza al procedere di colui che, per ottenere la soluzione del mondiale sistema, facesse un viaggio per ogni dove di esplorazione, salendo a tutte le altezze, aggiungendo i cucuzzi delle più eccelse montagne, visitando tutte le grotte, addentrandosi in tutte le profondità, a rischio di lasciarvi la vita? Grande è il suo pensiero, e il solo forse veramente filosofico. Lo sviluppare esclusivamente un solo ordine di fenomeni è, a suo avviso, il vizio d'ogni sistema: reali sono, egli dice, questi fenomeni, ma falso è soltanto l' unico loro dominio; e bisogna saper trovare il punto di collegamento e d'accordo d'ogni incompiuto sistema affin di ridurlo a sistema compiuto. Egli è rimasto istorico e non punto dommatico. La grande conciliazione delle sette e de' dogmi ch'egli aveva promessa non è giunta per anco a termine; sia che non abbia potuto divezzare il pensiero dalla piega e dalla abitudine per esso contratta; sia che, fedele al suo metodo, non creda egli possibile di ottenere per altra strada il prefisso risultamento, il mondo aspetta ancora oggidì l'ultima parola di quel grande scrittore e oratore ad un tempo. Per aver egli eretto in principio, che tutti i sistemi sono veri da un lato, e che per conseguenza, a comprenderli ciaschedunno nella sua sfera, bisogna partitamente studiarli, e trasfondersi affine d'intenderli, e assimilarsi alle loro dottrine, nulla è più agevole di questo procedimento, il quale tutto comporta; e, senza essere punto nè poco al suo sistema infedele, abbraccierà il professore tutti mano mano i sistemi. Oggidì il signor Cousin è seguace della filosofia di Schelling, nè si può fargliene carico, avvegnachè fosse cosa e preveduta e necessaria. Se domani apparisse un novello filosofo, con un misticismo più raffinato e più strano, il signor Cousin parimenti lo studierebbe, e mostrerebbe associarsi in anima e in corpo alla novella dottrina.

Ei consnona benissimo con l'età sua, che a nulla s' arresta e tutto mette a disamina; età osservatrice sopra d'ogn'altra, che piglia diletto a considerare ogni cosa senza credere profondamente a nessuna. Mentre Gualtiero Scott trasformava il romanzo, e, in cambio della passione, vi facea sorgere la curiosità, il sig. Cousin ammetteva nella filosofia questo principio medesimo di curiosità. Non riconoscerete mai, o filosofi, che hanno ogni secolo e ogn' epoca le fasi loro contrassegnate, men dipendenti dai geni speciali, i quali sembrano dominarli, che da una preesistente necessità, la quale determina la gradazione di ogni pensiero, le direzioni, durante un certo spazio di tempo, di tutte le opere? Si parla assai d' eclettismo, greco vocabolo che tiene assai ben nel discorso il suo posto. A credere a' discepoli di tale o tal altro filosofo, avrebbe creato quegli o costui l'eclettismo. Ma gittate gli occhi d'intorno a voi, non è egli l'intiero secolo eclettico? E non lo è forse in un modo necessario e voluto? Il sentimento più comune e per avventura in ogni mente il più vivo, non è egli quello d'una osservatrice curiosità? Chi oserebbe oggigiorno piantare de'dogmi esclusivi, dopo aver veduto di tanti dogmi lo scrollamento? Tentato l' hanno i Sansimonisti, ma non disonora egli la risultanza che n'ebbero? Quando poeti inglesi e francesi collocano in fronte alle opere loro alti e dommatici bandi, ne' quali le nuove leggi prescrivono cui debbono sottoporsi il dramma e l' epico poema, non vedesi chiaro che lo stesso orgoglio e la violenza, onde ribocca il loro linguaggio, testificano la coscienza della lor debolezza, e il lieve peso che hanno sul pubblico? Derisero il sig. Cousin perchè, lasciando scorger da lungi un punto per ogni teoria di riposo, non ha volta a quel punto lontano la mira, nè volger l'ha fatta a veruno de' suoi discepoli. Non pare adunque l'assoluto ch'ei prometteva, e che noi speravamo, ma codesto assoluto lo conosceremo noi mai? E sarà forse la confusa epoca nostra sortita a comprenderlo e ad afferrarlo?

Un meno ardente e meno appassionato spirito, ma forse al pari eloquente del sig. Cousin, ha fatto molta impressio-

ne sulla giovane Francia di quest' ultima epoca; parlo del sig. Jouffroy. Il quale prende le mosse dalla teoria del sig. Royer-Collard, poi da quella del sig. Cousin. Ed ha riabilitato esso pur la coscienza, ed esso pure ha formato un filosofico eclettismo. Abbracciando quante più verità gli è stato possibile, e dominato sempre dal metodo di osservazione, che di regnare non ha cessato dal cancelliere Bacone in qua, ha voluto ad ogni sistema concedere la porzione sua di realtà. Dignitoso e soave è il suo stile; con minor movimento del sig. Cousin, e con un' energia meno assiomatica del sig. Royer-Collard, non ha esercitato per avventura meno reale efficacia di ambedue que' filosofi.

Il sig. Jouffroy è l' esatto analista di quella scuola novella, e assecondandone egli l' impulso, non si è circoscritto agli sviluppi della scuola scozzese. Egli è passato, con un quasi insensibile e inosservato movimento, sotto i vessilli d' una scuola più inoltrata e compiuta. Ha combattuto di fronte i moderni fisiologi e le pretensioni loro di assoggettare ogni cosa alle leggi della materia. Il sig. Jouffroy si distingue principalmente per una grande chiarezza filosofica. Egli ama di porsi, come il sig. Cousin, in un vasto orizzonte; e aspetta che i suoi sperimenti sien tali da rischiarar maggiormente l' insieme delle idee e de' fatti. Ei consulta i fenomeni dell' anima e del pensiero, in quella guisa che il sig. Cousin vuole approfondar soprattutto i sistemi e rivangar le teorie de' suoi predecessori (21).

Qual è dunque il general movimento delle metafisiche opinioni in Europa? Vario secondo le latitudini ed i paesi. Pare che, dopo di Hegel, la Germania abbia tocco l' ultimo punto, raggiunta l' ultima cima delle trascendentali teorie. Dessa è in reazione contro del misticismo. Non è rado trovare, fra i giovani che frequentano le università, una nuova tendenza al sensualismo ed al panteismo. In Francia, all' opposto, la reazione contro le idee materiali ne' pensatori è fortissima, e citar si potrebbe più d' un ingegno distinto il quale si perde e smarrisce in un misticismo senza termine e senza sponda. In Inghilterra, come l' ha osservato

il sig. Bulwer, la pratica consuetudine degli affari si oppone allo sviluppo della metafisica scienza. La nostra contrada, sì ricca di pensatori di primo ordine, e che per l'indipendenza de' suoi costumi favorisce le meditazioni di alcuni spiriti eletti, la nostra contrada, io dicea, non lascia ai volgari intelletti altro espediente che il luogo comune. Si trincierano essi semplicemente, e per tutta la loro vita, in un circolo angusto d' idee ammesse dalle quali non si dipartono.

Se noi consultiamo la generale tendenza, vedremo che ogni sistema usurpa del sistema opposto; che i loro raggi si sono compenetrati a vicenda; che non c' è più guerra a morte fra i filosofi della sensazione e quelli dell' intelligenza: ma che si cerca per ogni parte di conciliare l' intelligenza e la sensazione. E perchè, se questo è in natura, non potrebbe esserlo ancora in teoria? È egli accessibile a questa alleanza il genio dell' uomo? Noi l' ignoriamo. Ma la massa del pubblico, quella massa sempre inspirata e alla quale un segreto istiuto fa intravedere la verità, comincia ad essere del parere di Montaigne il quale dicea: *Noi non siamo nè tutta anima nè tutto corpo, nè perciò vuolsi farne due enti.* Gli assiomi più generalmente ammessi, quelli che servono di guida alla filosofia, sono insiememente contrari all' estremo materialismo e allo spiritualismo che nega la materia. L' *osservazione* è riconosciuta come l' unico istromento utile che adoperare si possa, anche nella scienza psicologica. Si ammette eziandio il potere della coscienza; e il sistema di Hume, fondato sulla pretesa impossibilità in cui siamo di sapere la nostra esistenza, è al tutto discreditato. L' *intimo senso* à ammesso senza contrasto.

NOTE

DEL PROF. ROMAGNOSI.

(1) Ommesse le minute varietà nei concepimenti dello spirito umano, e quelle singolari anomalie le quali nello stesso mondo fisico producono le mostruosità, e cogliendo invece le leggi più comuni e costanti della umanità, noi non possiamo ammettere che il predominio di una data dottrina derivi dal suo accordo coi sociali interessi e coi desideri vigenti in una data epoca come vuole qui l'autore. Quali interessi e quali desideri di una data epoca poterono mai far predominare le opinioni e le dottrine della magia, dell'astrologia giudiziaria, del Simbolismo Orfico e Pitagorico, ed altre simili credenze, professate tanto dai dotti quanto dagli indotti, che durarono per tanti secoli nel mondo tutto incivilito attraverso a tante epoche diverse di vivere civile?

Se si pensi all'opposto che i popoli hanno le loro età della fanciullezza, dell'adolescenza, della gioventù e della virilità al pari degli individui, e che i periodi dei sensi, della fantasia e della ragione inevitabilmente si succedono e nell'atto stesso danno forma alla rispettiva convivenza, si troverà che le opinioni scientifiche *originariamente* sono altrettanti frutti di stagione appropriati alle diverse età dell'umana intelligenza. Io mi credo dispensato dal giustificare questo mio pensiero dopo ciò che io esposi nell'opuscolo intitolato: *Dell'economia dell'umano sapere in relazione alla mente sana*, nel quale non esposi i dettami speculativi *a priori*, ma bensì gli ultimi risultamenti positivi *a posteriori*, ricavati da tutta la storia delle coltivate nazioni.

D' altronde poi erigere l' interesse e il desiderio di un'epoca in autore della filosofia, sarebbe lo stesso che capovolgere l' indole e le funzioni della mente umana. Qual interesse e quale desiderio transitorio potè mai insegnare che il quadrato dell' ipotenusa è eguale alla somma dei quadrati dei cateti; che l' orbita dei pianeti è ellittica e non rotonda; che coi telescopi e coi microscopi si veggono cose impercettibili ad occhio nudo; che dalle paludi sorge un'aria infiammabile, e così discorrendo? Ciò che dicesi del visibile si può applicare anche all' invisibile. Io amerei assai di vedere come dall' interesse transitorio siano stati dettati gli insegnamenti dell' antica morale filosofia e specialmente quelli della scuola italica riferiti da Stobeo.

Certamente in un periodo nel quale un popolo riassume disparate tradizioni di età e di genti diverse, sarebbe strano il pretendere una uniformità di pensare in ogni singolare autore, e però sorger debbono speciali varietà e contrasti. Ma, se attentamente si ponderi il corso generale e comune, si scopre che quei particolari movimenti assomigliano a quelli dei corpi galleggianti su di una corrente, alcuni de' quali procedono con moto vorticoso, altri con alto e basso, altri con obliquo, altri si ingorgano, altri procedono spediti; ma tutti sono trascinati dalla stessa corrente e sospinti verso lo stesso sbocco. L' onda scientifica del tempo non va studiata in uno od altro libro di rinomato autore, ma bensì nelle scuole, nelle sette e nei discorsi comuni delle popolazioni.

(2) La scuola dei Martinisti in Francia non fu che una propagazione della dottrina del visionario svedese *Swedemborg*. Egli fu autore di un libro intitolato: *De Paradiso, planetis, et inferis visu et auditu expertis*. Egli nulla ebbe a che fare colla troppo famosa setta degli Illuminati descritta da Mirabeau nelle sue memorie secrete sul gabinetto di Berlino. Quel libro di Swedemborg fu tradotto in francese in due volumi: Eccone il frontespizio == *Les Merveilles du ciel et de l'enfer et des terres planétaires et astrales par Emmanuel de Swedemborg d'après le temoignage de ses yeux et de ses oreilles. Nouvelle edition traduite du latin*

par A. J. P. Vol. 2 — *à Berlin chez G. J. Decker Imprimeur du Roi* 1786.

Questo libro assomiglia perfettamente alla Fata Morgana o altrimenti al così detto *Mirage*, col quale nel cielo e nel mondo degli spiriti si rappresenta tutto quello che esiste e si fa sulla terra, fino al punto che nel supplemento del mondo degli spiriti, gli Inglesi, gli Olandesi, i Cattolici romani, i Maomettani, gli Affricani ed altri Gentili, i Giudei, i Quacqueri, i Moravi, cioè Herrüntes, trovano fino i loro stabilimenti ed i loro costumi. Su di Swedemborg furono nei di lui viaggi divulgate storie cotanto maravigliose di commercio colle anime dei trapassati e di cognizioni di linguaggi, da metterlo al pari di un Apollonio Tianeo. Ora si domanda come nella storia della moderna razionale filosofia possa entrare Swedemborg e la sua setta.

A dir vero taluno domandar potrebbe se il Saint-Martin, di cui parla l'articolo, sia quello che diede il nome alla scuola dei Martinisti, o se sia il Martinez Pasqualis. Il fatto sta che un uomo nato nel 1743 e morto nel 1803 non apparterrebbe certamente ai filosofi nè alla filosofia del secolo XIX, ma al XVIII, in cui visse 60 anni. In secondo luogo il Damiron, su i suggerimenti del quale fu visibilmente steso l'articolo qui annotato, ci presenta Saint-Martin come un personaggio circondato di tenebre ed indefinibile, nel quale per altro spicciano fuori modi arcani propri della magia ed altri processi occulti comuni con altre scuole secrete, in cui si professava il simbolismo perfino dell'alchimia. Per questo lato noi dovremmo vedere in Saint-Martin un proselito di Swedemborg, alla cui scuola egli aggiunse o tolse qualche cosa, ma non mai un nome da annoverarsi nella storia della razionale filosofia di verun secolo. (Veggasi *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle*, Par M. Ph. DAMIRON. Tom. I, pag. 334 e seg., Paris 1828. — Schubart et Heidelott).

(3) In questo tratto pare che siavi più poesia che verità. Celebre è il nome di Locke, ma non fu poi tale da potervi applicare il volgare proverbio *di avere inventato la polvere*.

La filosofia di Locke fu una propaggine aristotelica depurata e coltivata da un abile agricoltore, il quale per altro non la sgombrò del tutto da' volgari pregiudizi. Essa trovò dappertutto annose piante analoghe su cui inuestarsi, conservarsi e fruttificare. Una prova l'abbiamo nello stesso Bacone di cui ecco le parole: « Si quis intellectualium origines « petat facile cernet: individua sola sensum percellunt, « qui intellectus janua est. Individuorum imagines sive im« pressiones a sensu exceptæ figuntur in memoria, atque « abeunt in eam a principio tanquam integræ: eodem quo « occurrunt modo eas postea recolit et ruminat anima hu« mana. Quas deinceps aut simpliciter recenset aut lusu « quodam imitatur, aut componendo et dividendo digerit ». (De augmentis scientiarum lib. II, cap. I.).

In questo passo chi non vede compendiata tutta quanta la razionale psicologia, incominciando dalla sensazione, passando per la memoria, procedendo alle astrazioni, ed elevandosi alle generalità? *Intellectualium origines* fu la proposta di Bacone. Ora qual è la genesi da lui assegnata? Forse fece uso delle platoniche reminiscenze, delle innate idee dei Cartesiani, dei suggelli improntati di Kant? Niente di tutto questo. Egli segnò le sensazioni convertite in manifatture intellettuali; talchè ne segue la conclusione, che le idee intellettuali altro non sono che sensazioni trasformate, come i lavori manuali altro non sono che materie trasformate. Questa dottrina di Bacone, generalmente predominante lungo tempo prima di Locke, è dessa o no in sostanza quella che fu professata dallo stesso Locke? Ma questa stessa dottrina, sgombra da barbaro linguaggio, era o no quella della scuola chiamata aristotelica?

Empirismo, sensualismo! alto gridano taluni. Questa è un'altra questione della quale si parlerà più sotto. Ora si tratta di vedere se l'influenza dall'Autore attribuita a Locke sia più poetica che storica. Quando Locke intraprese a combattere le idee innate, egli altro non fece in sostanza che difendere la scuola aristotelica predominante. Quando poi entrò nell'esame dell'umano intelletto e nella filosofia della

logica; egli non uscì dal recinto della dominante psicologia, ma ebbe il merito grandissimo di porre in disparte una dissolvente dialettica per indagare le funzioni positive della mente umana.

Invano per separare la dottrina di Locke da quella di altri pensatori si tentò di segnare la duplice indole delle idee, distinguendo quelle di *riflessione* da quelle di *sensazione*. Niuno le confuse mai, come niuno confuse mai la manifattura colla materia grezza. Quanto agli scolastici anteriori a Locke, basta conoscere che cosa intendevano essi sotto il nome di *seconde intenzioni*. Chi amasse di esserne informato, legga il trattato del Cardinale Constanzio stampato in Venezia nel 1591 presso Francesco de Franceschi, annesso alle questioni di Giovanni Duns Scoto, detto il Dottor Sottile, e troverà ben distinte queste idee di riflessione dalle sensazioni con tutte le altre idee relative, le quali vengono emesse dall'intimo sentimento umano. Onde vederne un saggio alleghiamo qui le due definizioni delle prime e delle seconde intenzioni: « Prima intentio sic potest definiri ex « sententia Doctoris Subtilis. *Intentio prima* est res cognita « vel cognoscibilis, non causata per actum comparativum « nostri intellectus, comparata ad aliud ». Passando alla definizione delle seconde intenzioni, ecco la conclusione dell'autore: « Ad hoc reducitur definitio quorumdam. « *Secunda intentio* est RELATIO RATIONIS fundata in objecto « cognito, ad aliud objectum cognitum ». Bastano questi cenni senz'altro commentario, per far sentire che la distinzione attribuita a Locke non era nè punto nè poco incognita prima di lui, e che anzi ampiamente fu trattata dagli aristotelici.

Quanto poi agli altri scrittori posteriori a Locke, ognuno può vedere che niuno si sognò mai di confondere le idee di rapporto e le così dette categorie di Aristotele e di Kant colle sensazioni propriamente dette, e che sì fecero entrare come ingredienti tutti propri dell'intimo senso nella composizione degli umani pensieri. Se fu detto che le idee intellettuali non sono che sensazioni trasformate, si volle allu-

dere al corpo primillare delle idee, e non escludere nè punto nè poco i rapporti ed i sentimenti dell'identità e della diversità, ed altre simili logie associate e costituenti un solo e individuo concetto. Il punto critico per giudicare o conciliare i partiti stava nel ben definire l'indole filosofica della sensazione, come si dirà più sotto.

Per ora osservar dobbiamo el proposito di questo scritto, che Locke non usando dell'inutile dialettica, ma invece praticando l'induzione filosofica, non fu il primo e il solo che si appigliasse a questo partito. E se l'amor dell'Italia non rendesse sospette le nostre parole, noi potremmo citare nomi anteriori italiani a quello di Locke. A supplire benchè imperfettamente, serve il Manuale della storia della filosofie di Tennemann §. 315 al §. 321 colle note dell'edizione italiana per Antonio Fontana 1833.

(4) Noi non sappiamo se ad un pensatore, che a forza di chimica dialettice dissolve senza riedificare, si possa attribuire il *merito di rinnovare* una dottrina. Questa dissoluzione costituisce la impresa di Kant. Così giudicarono tutti i solidi critici compreso lo stesso signor Cousin uno dei più grandi ammiratori di Kant, come si può vedere nella sua prefazione al Manuale di Tennemann.

(5) Sta bene che l'Autore confessi che fra le dottrine che si succedono siavi una transizione concatenata, la quale accusa manifestamente la legge di continuità delle opere mentali prodotte dal tempo. Le opinioni dominanti dunque non sono più accidenti sbrigliati, ma bensì frutti di stagione prodotti dai pensatori sotto l'influenza dell'era dominante. I più distinti hanno il merito di far gradatamente progredire i loro contemporanei col tesoro delle avite tradizioni, accresciuti dalla loro industriale possesza, maturata ed agevolata dal tempo. Ciò serva di concordanza col nostro assunto espresso nella nota N. 1, e di rettificazione del passo dell'autore da noi annotato.

(6) Bacone non inventò nulla di particolare dottrina, ma solamente diede avvertimenti filosofici per bene studiare la natura, e stendere un buon metodo di indagini. L'ultimo

suo sforzo cousiste nell'esaltare il magistero induttivo, cui egli stesso confessa essere stato prima praticato da Platone (Nuovo organo, aforismo CV.). Da Platone pure trasse il graude aforismo degli assiomi medi da lui raccomandati (De augmentis scientiarum lib. V, cap. II.).

(7) Come provar potrebbe l'autore, che Galileo altro non fece che una *parziale applicazione della generale teoria di Bacone?* altro è assomigliar nell'arte, ed altro è l'essere discepolo. Prima di tutto dovrebbe l autore in linea storica provarmi che, allorquando Galileo pubblicò i suoi più segnalati lavori, egli conoscesse le sopra ricordate opere di Bacone: ma la cronologia accertata dimostra che senza il dono della profezia era a Galileo impossibile tale cognizione. Il Galileo nato due anni dopo Bacone passava i cinquantatrè anni, e segnava scoperte importanti, allorchè vennero alla luce a Londra in lingua inglese l'*Instaurazione* e l'*Organo* di Bacone. Quando poi queste opere furono in latino pubblicate nell'anno 1660 in Leiden, Galileo non era più in vita, perchè già morto nell'8 Geunaio 1642.

Che più? Noi veggiamo Bacone rammentare Galileo su le più celebri scoperte, ma non Bacone nominato da Galilei, anche perchè gli scritti di Bacone non erano allora comparsi alla luce. Leggasi in primo luogo il seguente brano dell'aforismo XXXIX del lib. II del nuovo Organo, e si troverà quanto segue:

« Secundi generis sunt illa altera Perspicilla (Telescopio), quæ memorabili conatu adinvenit Galilæus: quorum ope, tanquam per scaphas aut naviculas, aperiri et exerceri possint propria cum Cœlestibus commercia. Hinc enim constat Galaxiam esse nodum sive coacervationem stellarum parvarum plane numeratarum et distinctarum: de qua re apud Antiquos tantum suspicio fuit. Hinc demonstrari videtur, quod spatia Orbium (quos vocant) Planetarum non sint plane vacua aliis stellis: sed quod Cœlum incipiat stellascere, antequam ad Cœlum ipsum stellatum ventum sit, licet stellis minoribus, quam ut sine Perspicillis istis conspici possint. Hinc choreas illas stellarum parvarum circa Plane-

tam *Jovis* (unde conjici possit, esse in motibus stellarum plura centra) intueri licet. Hinc inæqualitates luminosi et opaci in Luna distinctius cernuntur et locantur· adeo ut fieri possit quædam *Selenographia*. Hinc maculæ in *Sole* et id genus: Omnia certa inventa nobilia, quatenus fides hujusmodi demonstrationibus tuto adhiberi possit ».

Leggasi in secondo luogo l'altro passo del libro detto Sylva Sylvarum, centuria ottava, n.° 791, e si troverà il seguente ricordo — « Galileus bene notat si alveus patens, et aqua plenus, validius impellatur quam ut aqua subsequi possit, tum aqua in cumulum colligitur versus partem posteriorem, unde motus initium fuit. Hanc ille (confidenter supposito *terrae-motu*) statuit causam fluxus maris ». — Da questi due passi di Bacone che cosa si rileva? Che Galileo a notizia dello stesso Bacone aveva fatta la scoperta del *Telescopio* e la sua applicazione all'astronomia scoprendo le macchie del sole, i satelliti di Giove ed altre cose celesti. Più ancora aveva stabilita la *dottrina del moto della terra* intorno al sole, ed altre scoperte inserite nelle sue opere, e ciò prima che Bacone componesse il celebratissimo suo Organo ed altri scritti. — Ora alla mente di Bacone sfuggir non poteva l'indole del metodo induttivo adoperato da Galileo che stava sotto agli occhi suoi, specialmente perchè tutta l'attenzione di Bacone era rivolta a questa speciale ricerca.

Che cosa dunque concludere si potrebbe? Che, lungi che Bacone sia stato il maestro e Galileo il discepolo, forse dir si potrebbe, quanto alla scoperta del metodo, doversi a Galileo, ed avere Bacone reso generale il metodo induttivo adoperato nelle cose fisiche da Galileo.

In secondo luogo io confesso di non potere intendere come un artificio logico si possa applicare fuorchè in particolare e per intiero. O riuscire o fallire. Ecco l'alternativa dell'arte di pensare, come di qualunque altra arte del mondo. La riuscita dipende dall'uso dell'intiero processo logico. Una generale teoria non forma una logica, ma solamente principj per formare una logica. Se l'arte è buona, essa

riassume in se stessa le condizioni dei principj. E siccome l'arte non è buona ed efficace se non è completa, ne consegue che fuori di proposito si è la distinzione fra il generale ed il particolare. Quale dunque può essere il senso ragionevole della frase di *parziale applicazione della teoria generale di Bacone?* Il lettore decida.

Forsechè si volle dire che Galileo si occupò solamente di cose fisiche? Qui vi sarebbe uno scambio di termini. Non si tratta di vedere se Galileo siasi occupato di tutto lo scibile, ma bensì se abbia fatto uso dell'arte di osservare senza i suggerimenti di Bacone. Quest' arte è uno stromento che serve per tutto lo scibile. Ora è vero o no che Galileo lo usò senza Bacone?

In terzo luogo per quanto l'Autore voglia sprezzare il giudizio fra Galileo e Bacone pronunziato da Hume, il frutto del primo sul secondo sarà sempre infinitamente prevalente. Galileo diede l'esempio applicato del buon metodo. Egli apportò il frutto delle scoperte, e fondò la scuola della naturale filosofia, come i più dotti d'Europa, compresi i Francesi, confessarono. Noto è il detto *Longum iter per præcepta; breve autem et efficax per exempla*. Il modello di un buon libro, di un' ottima macchina, di una ben intesa architettura e così discorrendo, vi insegna modi ed artificj che coi precetti soli o non potete raggiungere o non potete intendere. Ciò riguarda il magistero tutto logico: e però quando sia adempiuto, insegna infinitamente di più che gli aforismi teorici di Bacone.

Contro fatti cotanto luminosi e certi che cosa risulta dal passo qui annotato, fuorchè una specie di rammarico di boria paesana che mal soffre una straniera superiorità?

(8) Ma questa parola non era nuova al mondo, come sopra si è dimostrato. Richiamare le menti da inutili astrazioni, e sbarazzare dal gergo barbaro le scuole, e ristaurare il metodo fu l'impresa assunta da Bacone. Ma questa impresa egli ebbe il torto di deprimere soverchiamente il sillogismo, non pensando che se egli è sterile per inventare, egli è indispensabile per connettere e convincere, e sopra

tutto per applicare principj e norme già riconosciuti o posti come autorevoli.

Altro torto ebbe pure Bacone nell'accordare soltanto il sillogismo alle dottrine dell'uomo interiore e delle cose morali e politiche, e non alle cose fisiche. Ecco le parole proprie di Bacone « = De Sillogismo, qui Aristoteli oraculi « loco est, paucis sententiam claudendam. Rem esse nimi- « rum in doctrinis quæ in *opinionibus* hominum positæ sunt, « veluti *moralibus* et *politicis* utilem, et intellectui humano « quamdam auxiliarem. Rerum vero naturalium subtilitati « et obscuritati imparem et incompetentem » (Cogitata « et visa).

Questa sentenza pare per altro temperata dall'aforismo CXVII dell'Organo di cui ecco le parole = « Etiam dubi- « tabit quispiam potius quam objiciet utrum nos de Natu- « rali tantum Philosophia, an etiam de Scientiis reliquis, « Logicis, Ethicis, Politicis secundum viam nostram perfi- « ciendis loquamur. At nos certe de universis hæc, quæ « dicta sunt intelligimus. Atque quemadmodum vulgaris « Logica, quae regit res per sillogismum, non tantum ad « Naturales, sed ad omnes Scientias pertinet; ita et nostra, « quæ procedit per *Inductionem* omnia complectitur .... « Sed tamen cum nostra ratio *Interpretandi* post Historiam « præparatam et ordinatam, non Mentis tantum motus et « discursus (ut logica vulgaris), sed et rerum naturam « intueatur, ita mentem regimus ut ad rerum naturam se « aptis per omnia modis applicare possit, atque propterea « multa et diversa in Doctrina *Interpretationis* præcipimus, « quæ ad subjecti, de quo inquirimus, qualitatem et con- « ditionem modum inveniendi nonnulla ex parte appli- « cent ».

Il gran senno di Bacone vide benissimo che la partizione artificiale delle scienze fatta per comodo della mente nostra, od anche la varietà degli oggetti contemplati non esigeva che una diversa maniera di pensare dovesse dirigere le nostre meditazioni. Una è la mente umana; una è la di lei natura limitata, identici sono i suoi bisogni, e però una sola

maniera di ragionare necessariamente esiste tanto per gli oggetti esteriori, quanto per gli oggetti dell'uomo interiore, e per i rapporti etnici, morali e politici.

A chi conosce la teoria e l'arte di pensare si rende chiaro non esservi due pesi e due misure. Il ben proporre, il ben distinguere, il ben commettere ed il bene esprimere, sono doveri comuni tanto alle dottrine fisiche, quanto alle morali e politiche. I fatti di esperienza sono necessari sì nelle une che nelle altre. E se si ponderasse il bisogno della mente umana dir si dovrebbe l'opposto dell'ultima frase di Bacone, perocchè la sottigliezza e la oscurità regna assai più nelle cose dell'uomo interiore che in quelle del fisico esteriore. Se dunque, al dir di Bacone, non proporzionato ed incompetente si è nelle cose fisiche il sillogismo, *a fortiori* essere lo dovrebbe nelle cose e nella filosofia naturale.

(9) Qui si può domandare se l'Autore abbia ben conosciuto e qualificato il merito di Bacone in metafisica. Altro è che Bacone non ne fosse soddisfatto, ed altro è che egli vedesse qualche cosa al disopra della sua età. Noi nella nota N.° 3 abbiamo mostrato il simbolo della sua scienza dell'uomo interiore. Noi potremmo aggiungere l'asserzione dell'anima razionale e non razionale, quella che i sensi ingannano, e simili altri pregiudizi. Volete voi sapere in che consista il vero merito e l'ampiezza del genio di Bacone? Egli consiste non nel dare la genesi dei fenomeni psicologici, nella quale si distinsero cotanto i moderni, non nel disegnare i logici artificj ed altre simili cose conosciute nei corsi scolastici; ma esso consiste nel dare la *Teoria dei valori scientifici* atta a creare i principj dell'umano sapere. Forse Bacone stesso non fu conscio della genuina indole e portata delle sue vedute; e però nell'atto che egli prese di mira la naturale filosofia non si accorse di trovarsi in una sfera assai più elevata e predominante.

(10) La grandiosa impresa di tracciare un albero enciclopedico delle scienze e delle arti, e di compendiare in un dizionario tutte le cognizioni del secolo, se potè sorpren dere i contemporanei e strappare ad essi l'ammirazione,

essa non potè resistere alla possanza inesorabile del tempo ed alla contradizione inflessibile della sperienza. Ognuno si accorse che colla partizione di Bacone fu scambiata la funzione; perocchè invece di assumere i caratteri obbiettivi, costituenti le scienze ed il loro logico oggetto, furono sostituite la memoria, la fantasia e la ragione di coloro che dovevano inventarle e studiarle. La celebrità del discorso posto in fronte alla francese enciclopedia svanì; perocchè esso non conteneva nè l'origine razionale, nè la storica delle scienze e delle arti. Invalse quindi una partizione volgare assai larga senza pretesa di servire ad una teorica partizione, e però si pensò a cumulare materiali per costruire a suo tempo il grande enciclopedico edifizio.

(11) Noi non sappiamo come l'Autore possa porre sotto alla bandiera di Bacone il Gassendi nato in Provenza nell'anno 1592, e morto a Parigi nel 1655, cioè cinque anni prima che le due Opere di Bacone scritte in inglese fossero state in latino portate sul continente. Se dir si dovesse che Gassendi militò sotto le bandiere di Bacone, dir pure si dovrebbe che Epicuro fu discepolo di Bacone. Gassendi fu notevole per avere esposta la dottrina di Epicuro, che egli volle purgare da certe turpitudini di cui fu accusata quella filosofia. Gassendi poi non fu mai caposcuola come Cartesio, ed ebbe solo una fama individuale di somma erudizione e di grande discernimento. Noi ameremmo quindi che l'Autore comprovasse la sua asserzione, che Locke apparteneva ad una generazione tutta *IMBEVUTA* delle opinioni di Gassendi. Quanto a noi, sappiamo che specialmente in Francia un'illustre schiera di scrittori e di cattedratici Cartesiani predominava e scriveva con fervore, ed era ascoltata da'cultori della filosofia.

Quanto all'accusa data ai segnaci di Locke vi ha per lo meno dell'equivoco. Altro è che l'anima umana provocata dalla sensazione emetta idee tratte dal suo proprio fondo distinte dalla sensazione, ed altro è che DA SE SOLA *la riflessione sia madre di una classe di idee che non vengono a noi dagli oggetti esteriori*. Il nome di riflessione

indica per se stesso un atto logicamente conseguente alla sensazione, e che suppone come termine intuitivo la sensazione. Ora i seguaci di Locke, quando parlarono dei termini intuitivi della riflessione e li fecero derivare dai sensi, essi non si sognarono mai di abolire le idee nate dalla riflessione. Essi far non lo potevano, a meno che spogliare l'uomo della facoltà di ragionare.

(12) In questa lunga censura di Condillac, nella quale si nasconde persino l'inestimabile e non contrastato merito della teoria delle associazioni delle idee per bene esprimere i pensieri, e la così detta grammatica filosofica, altro non veggiamo che un tuono di moda di alcuni Francesi importato in Inghilterra. In esso al solito si esagerano e si frantendono le cose, onde attribuire alla giovine Francia una pretesa superiorità sui padri suoi. Ma colle declamazioni mistiche si può forse colpire di riprovazione la dottrina insegnata nelle scuole non della sola Francia, ma di altri paesi ancora nei quali si vegliava alla conservazione della buona morale? Noi non vogliamo fare apologie sulla filosofia di Condillac, sì perchè non ne abbisogna, sì perchè questo non è luogo opportuno, e sì perchè finalmente chi accusa deve articolare e provare le imputazioni. Fino al dì d'oggi non si sono udite che vaghe declamazioni su argomenti non ben digeriti.

Le denominazioni di *sensualismo* e di *spiritualismo* sono due divise di partito inventate senza discernimento e propagate senza esame. Cosa inaudita e che sembrerà paradosso io oso porre avanti, e questa si è che taluno dir può che le idee intellettuali sono sensazioni trasformate senza che accusare se lo possa di sensualismo. Questo, voi dite, è per lo meno un enigma, ma l'enigma è sciolto quando voi vi formiate la giusta idea *filosofica della sensazione*.

Certamente se voi figurerete immagini esterne concrete importate entro l'anima, come fu espresso da Bacone, o se rappresenterete l'anima a guisa della *tabula rasa* di Locke sulla quale si imprimono caratteri, e per soprappiù attribuirete, come egli fece obbiettivamente ai corpi, estensione, figura e impenetrabilità, voi non potrete sbrigarvi dal sen-

sualismo. Ma se invece nell' atto primo della impressione del sensorio voi porrete la riazione dell' anima contemporanea all' eccitamento sensuale, talchè l' anima altro sentir non possa fuorchè il RISULTATO *dei rapporti reali fra lei e le cose esterne*, voi allora, lungi dal potere essere accusato nè di sensualismo, nè di spiritualismo, dovrete certamente essere chiamato con altro nome.

Allora la sensazione, essendo in ultima analisi solidalmente conformata ed appropriata dall' io senziente, non si può qualificare nè come esclusivamente sensuale, nè come esclusivamente spirituale, nè come bisognevole di successive forme, aggiunte ed improntate, immaginate da Kant, nè aventi radici innate, nè come ricordate alla Platonica. Nella stessa guisa che avvicinando la calamita al ferro nasce l' attrazione in forza dei rapporti reali ed energici fra le due sostanze fondati nella loro rispettiva natura ed attivati con reciproco commercio, così a modo di esempio si può figurare la nascita e la vera indole filosofica della primitiva sensazione.

L' indole apparente di lei è la stessa in tutti i sistemi. Per la qual cosa, se l' energia dell' uomo interiore opera dappoi sul corpo apparente della sensazione, ne estrae e ne compone le parti, essa veramente dir può di creare manifatture mentali le quali in sostanza sono sensazioni trasformate scevre da sensualismo. In queste manifatture se voi distaccate le logie ed altri accessori imprestati dal di dentro, voi troverete nel fondo, dirò così, del crogiuolo gli ingredienti delle sensazioni sui quali si appoggiano tutte le forme mentali, e che somministrano tutti gli enti di ragione. Questi ingredienti costituenti il pensiero, e senza dei quali non si può nulla concepire, non sono propriamente sensuali, ma di COMPOTENZA, come sopra si è avvertito. Ecco in breve spiegato l' enigma, respinto il paradosso e rifiutate tutte le altre opinioni già conosciute.

(13) O non vi ha punto di discernimento o punto di buona fede nel confondere il sensualismo col materialismo. Questo è un maneggio preso in prestito da alcuni Francesi i

quali sogliono pur troppo mescolare la calunnia per iscreditare le altrui opinioni e brillare con una pretesa novità indipendente.

(14) La dottrina di Kant è già giudicata. *Non talibus auxiliis nec defensoribus istis tempus eget.* Invano l'Autore tenta di presentare l'aspetto il meno rivoltante e il meno originale di Kant. Il primo punto assorbente di tutta la psicologia e della logica si fu la questione *se noi possiamo conoscere qualche cosa* con certezza indubitabile ossia con verità.

Due uffici massimi si assunse il Kant nella sua famosa *Critica della ragion pura.* Il primo ufficio fu quello di *censore*, il secondo fu quello di *maestro* della razionale filosofia. Come censore egli chiamò a sindacato le dottrine sull'uomo, sul mondo, su Dio e sul valor dell'umano sapere a cogliere le verità, e si studiò di porne almeno in dubbio alcuni principj accreditati senza supplire altrimenti. Ponendo mente al quesito se l'uomo possa sui fatti naturali saper qualche cosa, la conclusione sua si fu, dovere ognuno dire genuflesso al suo gran tribunale: *Padre, io son balordo.* « Noi (osserva benissimo il signor Galluppi nella pag. 143 delle sue lettere) secondo questa filosofia non possiamo nulla « conoscere delle cose in se stesse; ed una ignoranza asso« luta di esse è la nostra destinazione. La nostra conoscenza « si versa intieramente sui fenomeni, cioè sulle apparenze, « e lo stesso *io* non è che un fenomeno. Questa filosofia « pretende di aver dimostrato *l'impossibilità* di una cono« scenza reale nell'uomo, e di aver ridotto il nostro sapere « ad un sogno costante ».

Che altro è tutto questo, se non una formale acatalepsia, la quale colpisce tutto intiero il saper umano e lo annienta fino dalle radici? « Postquam animus humanus de veritate « invenienda semel desperaverit, omnino omnia sunt langui« diora » (Baco, Organum, aforismo LVII). Ecco il frutto capitale e assorbente che Kant avrebbe recato al mondo, facendo da critico della ragione umana. L'argomentazione di Kant non è che un miserabile e triviale sofisma, nel quale o

egli ignora o asconde il vero nesso reale, in virtù del quale se noi non possiamo conoscere le cose in se stesse, le possiamo però conoscere *con equivalenza reale*, ferma ed indubitabile. Io mi lusingo di averlo dimostrato nelle *Vedute fondamentali sull' arte logica*.

Volendo ora giudicare il Kant come fabbricatore di dottrina, che cosa noi rileviamo, fuorchè un accozzamento parte incoerente e parte chimerico delle altrui dottrine coi cenci suoi dialettici? Dico in primo luogo che Kant fabbricò con accozzare opinioni altrui maritate co' suoi cenci dialettici. Ciò è noto al pubblico. Il Barone Galluppi, professore nell' università di Napoli, ne avvertì gli Italiani. Da lui rileviamo che Kant accozzò qualche mezza verità con alcuni paralogismi di pensatori moderni, come per esempio certe vedute sane di Condillac con certe sofisticherie di Hume: richiamò le categorie aristoteliche che egli volle violentemente raffazzonare a suo modo e maritare colle idee di Leibnitz. Se l' autore che annotiamo confessa questo fatto, e rifiuta di dare la qualificazione di eclettico a Kant, perchè *pretendeva* all' assoluta novità colla rovina di tutte le altre dottrine, non rimarrà men vero l' accozzamento da noi annotato.

Veniamo ora alla impresa cardinale per la quale l'autore della memoria alza un trofeo a Kant. Questi non contento di distinguere le idee intellettuali dalle sensibili, ne volle disgiungere l' origine. La sua dimostrazione riducesi alla seguente:

I sensi non ci presentano idee intellettuali e razionali. Dunque esse sono produzioni *totalmente* mentali. Il sangue, io soggiungo, non ci presenta nè pane, nè vino, nè carni, nè vegetabili. Dunque il sangue non ha nulla che fare coi cibi. Domando se qui vi sia logica. Voi mi rispondete che qui vi ha uno scambio vizioso, perchè alla causalità si sostituiscono le apparenze formali, per far prestar loro un ufficio a loro impertinente, fallace ed antilogico. Piacesse al Cielo che il Kant fosse stato il solo che avesse dato l'esempio di argomentare in questa guisa! Egli non ha nemmeno avuto il

merito di tessere il romanzo dell'uomo interiore, perocchè col renderlo indipendente e di mente e di cuore, non lascia la materia nemmen della favola. Sottratto l'nomo interiore dall'impero della natura, o conviene lasciarlo entro tenebre impenetrabili o inventare una logica senza radici e senza nesso, come nella chimera degli scolastici.

Come il diritto altro non è che una forza naturale ordinata al giusto, così la retta logica non è nè può essere altro che un pensare naturale ordinato al vero. Ma il pensare naturale ossia senz' arte, è forse cosa indipendente sottratta dalle leggi della universa natura? come dunque corre l'encomio dell' Autore su l'isolamento, e la indipendenza ultra divina attribuita da Kant all' io umano?

(15) Pomposa è l'opinione qui presentata intorno al sig. Ballanche, ma essa è poi verace?

Ballanche disse 1.° « che *le dottrine* sociali non potranno « mai essere poste a nudo intieramente; le basi di ogni « società sfuggono sempre alla face indiscreta della ragione « umana ». (Opere, Tom. II, pag. 21 e 210)

Il miglior partito dunque egli vuole che sia quello di contemplare il *MISTERO* dell'ordine sociale senza darsi a *ricerche temerarie*, le quali non farebbero che offendere la religione sociale.

2.° « Lo spirito umano procede per una via oscura e « *misteriosa* dove non gli è mai permesso di retrocedere; « non gli è nemmeno concesso di essere stazionario. Le na« zioni *degenerano*, e lo spirito umano sempre si avanza ». (Tom. II, pag. 43)

3.° « L'uomo non inventa nulla, Dio gli insegna tutto « o direttamente o nell' intervento della società ». (Tom. II, pag. 282)

4.° L'uomo tende a *respingere* la società: in tutte le epoche è *d'uopo lottare contro l'istinto antisociale della moltitudine.*

5.° Dispensato l'uomo miracolosamente dalla formazione della società fatta da Dio, ne riceve anche le parole per immediate rivelazioni — la parola divina si è manifestata

nella creazione. « La parola comunicata all'uomo è una « emanazione della parola divina. La trasmissione del lin- « guaggio è anch'essa una *rivelazione continua* in cui tutti « gli uomini sono alla lor volta profeti ed iniziati gli uni « riguardo agli altri, o riguardo alle generazioni successive ». (Tom. II, pag. 311)

6.° « La poesia è la storia dell'uomo, il quadro dei « suoi rapporti con Dio, colle intelligenze superiori, coi « suoi simili, nel passato, nel presente, nel futuro, nel « tempo e fuori del tempo ». (Tom. II, pag. 318)

7.° « La stampa è cosa impudica e distruggitrice dei libri ». (Tom. II, pag. 207)

8.° « La parola scritta materializza il pensiero e lo « espone nudamente all'esame indiscreto dei profani ». (Tom. II, pag. 336)

9.° « Alla morte tutta la vita si riassume in un istante « invisibile, ed in questo istante tutto ciò che è stato suc- « cessivo diventa istantaneo ». (Tom. IV, pag. 134)

10.° « La sua fede non è limitata ad una religione, ma « abbraccia gli oracoli e i pregiudizi di tutte le mitologie. « Egli crede all'astrologia ed alla potenza magica di certe « formole misteriose ». (Tom. II, pag. 109, Tom. IV, pag. 143, 226, Tom. VI, pag. 43, 135 e passim.)

11.° « Tutte le credenze sono successivamente vere. Se « fosse dato all'uomo di elevarsi abbastanza per dominarle, « conoscerebbe il punto in cui due opinioni opposte si con- « ciliano ». (Tom. VI, pag. 149 e seg.)

Da questi tratti veggano i lettori se nelle opere del sig. Ballanche si *colleghino la grazia e la profondità* decantata dall'autore dell'articolo.

(16) Che i professori del continente « abbiano abbrac- « ciato la dottrina tedesca spingendo i vanui oltre alle « kantiane teorie »: ecco ciò che a noi non consta essersi verificato in verun luogo. Quanto alla Francia, non possiamo parlare in plurale riguardo dei professori.

(17) Non sappiamo se dobbiamo rallegrarci o compiangere quegli Inglesi che si prendono la briga di studiare gli

scritti di Hegel per intenderne la dottrina. Su di ciò si può consultare un articolo: *su di un'ultra-metafisica della storia* inserito nel Tom. XLVI dell'Antologia di Firenze.

(18) Altro è la libertà di pensare, ed altro è l'eclettismo. L'una e l'altro hanno qualche punto simile, ma l'una dall'altro differisce essenzialmente. La mancanza di una data scuola predominante (come per esempio fu l'aristotelica) sembra intervenire tanto nell'idea dell'eclettismo, quanto in quella della libertà.

Professare la libertà di dottrina è comune tanto ai molti che convengono in una data opinione, quanto ad ogni singolare che pensa da se. Lo *scegliere con discrezione*, come dice l'Autore, è frase che non pone niente in essere; perocchè tutti coloro che studiano con libertà e coscienza credono di scegliere con discrezione; lochè importa anche di rigettare con discrezione. Quando in un dato tempo e in dato paese si verifica il detto *quot capita tot sententiae*, qual è lo stato che ne risulta? Il caos. Quale dunque sarà il concetto proprio dell'eclettismo? Consultiamo il senso volgare onde far sortire il concetto annesso a questa parola. L'eclettismo in ultima analisi consiste, non nella funzione di combattere le opinioni altrui, o di predicare la propria, ma bensì nel trascegliere in via famulativa le sentenze degli autori, e nel formarne un *composto di autorità* positiva, il quale contenti la mente nostra. Procedere colla preoccupazione di una dottrina fermata all'esame delle altrui, onde accogliere le omogenee e rigettare le contrarie, non è eclettismo ma procedimento critico.

Essere *famulativo* e di *autorità* sembra il carattere distintivo dell'eclettismo. L'ufficio dell'eclettismo sembrerà forse avere del pecorino, ma egli forma nel progresso dell'umano sapere uno stato di pausa conservatrice il quale si risolve in fine in uno di transizione ad uno stato progressivo o anche sbrigliato.

(19) Siccome è assolutamente impossibile che l'uomo esca fuori di se stesso e senta fuor di se stesso, così egli è assolutamente impossibile che possa agire fuorchè per amor

proprio. La virtù dunque non può essere altro che un amor proprio trasfuso al di fuori in modo da far dimenticare la volgare premura per interessi individuali esclusivi. Questi, quando predominano, costituiscono l' *egoismo*. Ma nelle virtù e nell' eroismo dir si può non trionfare il maggior amore di se stesso se non quando taluno muore per altri. La sentenza quindi dell' autore di quest' articolo esige una doppia rettificazione.

(20) Il critico, il polemico ed il controversista si possono forse collocare fra gli eclettici nel senso comunemente inteso? Dopo le cose dette nella nota 18, pare che no. Ora si confrontino gli scritti degli autori qui citati e si troverà che niuno di essi si può dire veramente eclettico. Per grazia del Cielo non siamo ancor giunti a tanta sterilità di potenza pensante da essere condannati all' ufficio famulativo di autorità dell' eclettismo. Per quanto è a nostra cognizione i nomi citati in questo capo-verso non furono mai dal pubblico riguardati come eclettici. Il professare poi la dottrina di una data scuola non costituisce un eclettico, ma un *seguace* o un *cultore*. Tale è il signor *Royer-Collard*. L' adottare successivamente le opinioni di singolari autori non forma l' eclettico, ma un *versatile*. Tale è il signor Cousin.

(21) Or eccoci all' ultimo nome della rivista. Noi parliamo del signor Jouffroy. Egli fu da noi in addietro giudicato giusta le regole della più sana critica, ed anticipatamente condannato da Bacone coll' aforismo CXVII dell' Organo riferito di sopra nella nota N.° 8. « Sostenere « fu detto, che vi siano due sorta di osservazioni *radical-* « *mente diverse*, essenzialmente distinte, di eguale impor- « tanza, l' una destinata soltanto allo studio dei fenomeni « materiali, l' altra a quella degli intellettuali, l'una deri- « vata dall' unità del nostro essere, dall' anima e dal corpo « uniti, l' altra *dall' anima solamente*, la quale si trova, « senza sapere in qual modo, dotata della stessa virtualità « di quando è congiunta col corpo *libero di organi*, *o pure* « *operante* così come se ne fosse fornita: ecco la chimera, « l' illusione, e al dire del signor Augusto Comte, il fonda-

« mentale sofisma piantato dal signor Jouffroy per base di « certezza delle scienze naturali ed intellettuali ».

Se quest' autore detto avesse che dopo le leggi comuni della logica generale ogni dottrina deve avere certe regole speciali e proprie, avrebbe avvertito con senno; ma stabilire due arti di osservare e di ragionare diverse e indipendenti, ecco ciò che verun uomo assennato non concederà mai, e che Bacone rifiutò come si è veduto nella nota N.° 8.

Volendo esaminare più addentro il fondamento della separazione della dottrina, non par vero che l'Autore ignorar possa, che ai sentimenti da lui sequestrati nell' interno, come sarebbero appunto la gioia, il dolore ed altri atti simili, corrispondono moti organici, come è notorio agli apprendenti di fisiologia e di psicologia. Niuno ignora che la meditazione stanca il cervello, che il pudore fa arrossire la fronte, che la gioia si annunzia con una serena ilarità, e che il dolore in cento guise diverse pure si manifesta, talchè non è nè per mezzo della mano, dell' occhio, dell' udito, dell' odorato e del palato che tutte le succennate affezioni si fanno sentire, ma bensì per movimento fisiologico di riazione pari a qualunque altra sensazione di esteriore eccitamento a noi pervenuta.

Data la eccitabilità dei nervi, e dato il sistema organico del sensorio, necessariamente ne consegue che la sensibilità dell' *io* deve esserne avvertita, da qualunque parte originariamente derivi la impressione. Gli stessi sogni, i febbrili deliri e cento altre cause che non si veggono, nè si toccano, nè si ascoltano, fanno fede quanto stolido sia l' argomento fondamentale del sig. *Jouffroy*, come si può leggere presso il citato Damiron, nella sua Filosofia del XIX secolo. Tomo II, pag. 223 e 224. Parigi 1828.

Ma egli è fare troppo onore intrattenersi su di queste trivialissime meschinità, che farebbero retrogradare la filosofia, e risommergerla nella più crassa ignoranza sulla dottrina dell' uomo interiore.

SULL' ECONOMIA

DELL' UMANO SAPERE

ARTICOLO

DEL PROF. CELSO MARZUCCHI. (*)

Deve riuscire di un vero conforto a tutti i cultori della scienza dell' uomo il vedere come il Romagnosi, mente vasta ed acuta, siasi in questi ultimi tempi rivolto a trattare espressamente li studi della razionale filosofia. Nel tempo che universale è il lamento per la mancanza di una dottrina psicologica, che si trovi d' accordo tanto colle verità tutte interessanti, quanto colle leggi conosciute della natura, è stata vera fortuna per l' Italia, che un tanto suo figlio facesse dono al pubblico delle alte sue meditazioni su questo soggetto. E noi fummo lieti, quando comparve alla luce quel suo libretto sulla Mente sana; nè restarono deluse le speranze, che anticipatamente ce ne avean fatto concepire le altre opere del sapientissimo autore, che in Italia ha fondato la vera scuola filosofica delle morali e politiche discipline. Più giornali italiani ne dieder ragguaglio, e l' Antologia non mancò di render conto di un' opera, che nella parvità delle mole racchiude una grandiosa serie di nuove vedute utilissime. La Biblioteca italiana fu la prima a parlarne, ma in modo che a noi non parve troppo degno di quell' accreditato giornale. L' autore dell' articolo prese due sostanzialissimi abbagli, che qui vogliamo notare, facendo avvertito, che questa nostra escursione non è inopportuna

(*) Estratto dall' Antologia di Firenze vol. XXXII.

nell' articolo, che destiniamo a dar conto dell' altra opera del Romagnosi di sopra annunziata, poichè è necessario l' aver bene inteso il libro della Mente sana, se vuolsi bene intendere quest' altro della Suprema Economia dell' umano sapere.

Nel §. IV del discorso sulla Mente sana si ricerca se possa provarsi, che esista qualche cosa di *reale* fuori di noi, e ciò a persuadere l' idealista, che trova impossibile questa prova. L' autore dell' articolo asserì, che dal Tracy è stato chiaramente dimostrato come possiamo giungere ad ottenerla. E in ciò pare a noi, che egli andasse lungi dal vero; perchè il Tracy non ha fatto che mostrare la *genesi della credenza*, che esista una qualche *realità* fuori di noi; ma questa genesi non deve confondersi colla provata verità della *realità* dei corpi, lo che è ciò che si cerca. Quindi la dimostrazione vittoriosa, che recò in mezzo il Romagnosi, era necessarissima a persuadere l' idealista, che dal ragionamento di Tracy non può rimaner persuaso. Quindi la dimostrazione del Romagnosi può dirsi una necessaria continuazione di quel ragionamento, che senza di essa sarebbe incompleto.

In una maniera poi anche meno ragionata l' autore di quell' articolo confuse il *senso logico* colla *coscienza*. Ha detto il Romagnosi in quel discorso della Mente sana, che l' atto proprio dell' intendere appartiene ad una potenza attiva, a cui fu dato il nome di *senso comune*, e che fu appellato *senso logico*, onde indicare il di lui proprio carattere, e distinguerlo (scriviamo parole del Romagnosi) dal senso *fisico*, e dall' *estetico* anch' essi comuni. Ora contro questo vero l' autore di quell' articolo oppose, che non il *senso logico*, quale è inteso dal Romagnosi, ma i dettati dell' *intimo senso della coscienza*, sono il fondamento capitale della scienza eminentemente suggeritrice dei mezzi, pei quali soli può conservarsi l' ordine delle cose umane. Ma che intende egli per *intimo senso della coscienza*? Forse quella potenza attiva, che forma i verbi interiori? E in questo caso non è una stessa cosa coll' intimo senso,

che da Romagnosi è chiamato *senso logico?* O piuttosto intende la *consapevolezza*, quella funzione cioè, per cui avvertiamo di fare la tale operazione, e però sentiamo di pensare, o di operare una data cosa? Ma in tal caso il Romagnosi aveva già combattuta e distrutta la obiezione, quando aveva riflettuto, che la detta funzione è *diversa*, e *posteriore* alla formazione attiva di un verbo interiore; quando aveva detto, che nella *consapevolezza* noi siamo contemplatori, e non operatori di alcun fenomeno. E infatti è molto facile a riflettere, che l'uomo fino dai primi istanti della sua vita, fino da quando è assolutamente incapace a rivolgersi avvertitamente sopra se stesso, egli a sua insaputa, e per una insita forza svegliata dal commercio cogli oggetti esteriori, pronunzia sull'essere, e sul fare ideabile delle cose i verbi interiori. È facile a riflettere, che l'uomo impresta la propria esistenza, e la propria energia alle cose esteriori non per una avvertita funzione dell'anima, ma bensì per una necessaria, e costante legge del mondo intellettuale; che soltanto tardi si rivolge l'anima sopra se stessa, e studia i fenomeni della propria energia; e che infine se dallo studio soltanto di questi fenomeni incominciar dovesse la intelligenza dell'uomo, noi non sapremmo spiegare come mai s'intendano le cose prima di questo studio. E quella scuola di filosofia, che oggi ad alta voce raccomanda lo studio dei fatti, e dei fenomeni della coscienza, e alla quale forse volle far eco l'autore di quell'articolo, non intende certamente di confondere quella interna energia, che produce i fenomeni, colla deliberata, ed avvertita attenzione, che si ha da porre ad essi. Ora se il Romagnosi a quella interiore energia pose il nome di *senso logico*, riservando il nome di *consapevolezza* a quella attenzione avvertita, non fece egli una necessaria distinzione del produttore del fenomeno dal contemplatore? Se un orologio, oltre al battere le ore, fosse anche capace di avvertire a quel suo battere, perchè mai questa sua ultima funzione vorrebbesi scambiar colla prima? E qui, perchè sempre meglio siano comprese le funzioni del *senso logico*, non possiamo trat-

tenerci di riportare alcune parole del Romagnosi. « Quando « leggendo un libro invece di uno volto due fogli, mi ac« corgo che la frase seguente non lega coll' antecedente, e « non intendo più il periodo. Forse che il legame necessa« rio si fa colla coscienza? La coscienza non è che una « avvertita sperienza. Essa non opera nulla, ma è un testi« monio passivo, e nulla più ».

Noi non avremmo speso queste parole a notare gli abbagli, che a senso nostro si contengono nell' articolo della Biblioteca italiana, se non avessimo sentito taluni, che mai non furono iniziati alle rilevazioni della filosofia, far eco ciecamente a quell' articolo. D' altronde non crediamo inutile opera l' insistere ripetutamente sopra alcune idee, che alla comune non sono per anco molto famigliari, e che pure sono necessarissime per ben conoscere l' economia dell' umano sapere, alla quale il Romagnosi ha consacrato il libro, che abbiamo annunziato in capo di questo articolo.

Tanto il discorso sulla Mente sana, quanto questo *Della suprema economia dell' umano sapere in relazione alla mente sana*, formano, al dire dell' autore, un sol corpo di una sommaria proposta della scienza fondamentale del pensiero, offerta alla meditazione di questo secolo. Nel primo discorso sulla Mente sana furono indicate compendiosamente le leggi della composizione di lei. In questo si accennano le leggi del di lei movimento, quale viene eseguito in natura. Importante dunque è il soggetto di questo ultimo libro, e di una influenza massima in tutto l' umano sapere; esso è una sommaria proposta di una vita dello scibile delle società, di cui mancò fino ad oggi la razionale filosofia. Perciò è libro, che non saprebbe abbastanza raccomandarsi alla meditazione del secolo.

Ci duole però che esso non sia suscettibile di un comodo estratto, e però dobbiamo limitarci quasi al solo ufficio di trascrivere i titoli dei paragrafi, che lo compongono, e a rilevarne lo spirito, e il metodo. Però dal poco che diremo, vogliamo sperare, che non possa a meno di esser provocata la curiosità dei nostri lettori a procacciarsi il libro

annunziato, e a fare una lettura, che si compie in poche ore, e che può loro con non molta fatica di mente riuscire di grande vantaggio.

Il libro incomincia dall'annunziare la occasione dell'opera. Nel fascicolo 86 dell'Antologia nel rendersi conto del Discorso del Romagnosi sulla *mente sana*, lo stimabile autore dell'articolo, eccitò uno scrupolo logico contro la dimostrazione data dal Romagnosi a provare la dipendenza delle sensazioni dalle cose esteriori. Quantunque noi pensiamo col Romagnosi, che quello scrupolo non abbia una grande imponenza; quantunque noi pensiamo, che la dimostrazione del Romagnosi sia assoluta, e che il nodo massimo sia stato da lui sciolto non tanto contro l'idealista, quanto a più forte ragione contro il Pirronista, il quale dubita soltanto di ciò, che l'altro nega, pure a quel bravo scrittore, che promosse quel dubbio, e a cui noi ci professiamo amici sinceri, stimiamo doversi porgere i più vivi ringraziamenti per aver dato occasione al Romagnosi di pubblicare un preziosissimo libro, che senza quel dubbio sarebbe restato forse nella mente del suo sapientissimo autore. Tanto è vero, che la libertà della discussione è madre feconda di verità, è occasione inesauribile all'avanzamento delle scienze.

Prima di far conoscere quale sia la partizione delle materie trattate dall'autore in questo suo libro, non sarà inopportuno il riferir parte del §. XVIII, in cui si discorre come l'antica filosofia abbia agito nella moderna Europa. Ci sarà dato ad un tempo di conoscere le cause del carattere della filosofia europea, e l'alta sapienza, con che ragiona l'autore.

« Dopo gli ardimenti, e le fasi della greca e romana « filosofia un torpore fatale, ed obbligato invade la più « colta parte del mondo. Nell'estinguersi del romano impe- « ro, e nel sorgere del greco, il genio del male armato di « tutto il suo potere spande sul mondo più incivilito una « lunga, e tenebrosa invernata, resa ancor più desolante « dalla barbarie delle nordiche invasioni. Allora la pianta

« la più preziosa, ma la più delicata della coltivata filoso-
« fia perisce. Il secolo decimo pone il colmo alla distruzione
« dell'anteriore coltura. Col finir di questo secolo il mondo
« idolatra con tutti i suoi accessori finisce, e non ne rimane
« più che il fantasma. Ma per quella legge suprema e mi-
« steriosa della natura, per la quale alla distruzione fa
« succedere la riproduzione, essa fa sorgere il secolo deci-
« moterzo, che prepara l'attività del decimosesto, come
« questo prepara la fecondità del decimonono.

« In questa riproduzione non furono ricominciate le cose
« *ab ovo*, ma furono riassunte per quegli addentellati la-
« sciati dalla fortuna, e giusta le nuove attitudini indotte
« dal tempo, e dalle conservate tradizioni. Come nella pri-
« mitiva barbarie la civiltà fu fomentata dalla religione,
« cementata dall'agricoltura, e sviluppata col vivere poli-
« tico, così nella ritornata barbarie, la civiltà e la filosofia
« rifugiate nei recinti religiosi, uscirono collegate colle sacre
« cose ad illuminare, e governare di nuovo il mondo euro-
« peo. Doppio dovette dunque essere l'impero della autori-
« tà, e continuare durante la fanciullezza e l'adolescenza
« ritornata Ma nell'istesso tempo le dottrine di un Senofa-
« ne, di un Empedocle, di un Epicuro, di un Democrito
« dovettero giacer negli archivi dimenticate, e risorgere
« solamente le più omogenee di un Aristotile, e di un Pla-
« tone. Così si preparò all'Europa quella tempra di spirito
« filosofico, che la distinse, e la distingue ancora dalle al-
« tre parti delle terra. Se sterile per la naturale filosofia fu
« l'impulso dato allora agli Europei, egli ciò non ostante
« giovò per dar lena, ed acume alla mente degli studiosi,
« e combattere quella ritrosia alla meditazione spirituale,
« che domina pur troppo la specie umana. Oltre ciò servì
« ad attenuare la corpulenza di una rozza, e compatta fan-
« tasia, che investe naturalmente la bassa età intellettuale,
« la quale prima di essere capace di una stretta, ed accurata
« analisi, non è suscettibile nè di intendere, nè di scuoprire
« le genuine lezioni della sapienza. »

« Ma questo stato di tirocinio doveva pur finire una

« volta. Esso non era che uno stato di passaggio; una edu-
« cazione, dirò così, delle scuole predominanti; dunque
« doveva produrre finalmente l'emancipazione degli studi
« filosofici. Ardua, e direm quasi violenta, doveva riuscire
« questa emancipazione, attesa la tenacità delle abitudini
« degli addottrinati, e la presunzione, e il predominio dei
« maestri. L'acquisto della verità patisce di forza, e solo i
« violenti giungono ad impossessarsene. Le genti pertanto
« abbisognano di genii arditi, robusti, e risultati, i quali
« affrontino la corrente, e facciano strada ai più rispettosi,
« e di buona volontà. E siccome il vero delle cose sensibili
« è il più agevole a presentarsi, e il più vittorioso a per-
« suadere, perchè avvalorato dalla esperienza oculare, e
« spesso fiancheggiato dal calcolo; così i primi assalti, e le
« prime vittorie sui vecchi pregiudizi dovevano compiersi
« appunto sugli oggetti della fisica. Ecco pertanto le im-
« prese, e le vittorie di un Galileo, di un Bacone, e di un
« Cartesio; ecco la indignazione, e le diatribe contro la
« vecchia scuola, che combatteva per il suo antico predo-
« minio, ed eccoci pure all'era moderna. »

In due parti è diviso il libro del Romagnosi. La prima è intitolata: *Procedimento naturale del sapere umano*. La seconda: *Stato moderno della filosofia mentale, e della protologia*. I paragrafi che compongono la prima parte, hanno i seguenti titoli: §. I. *Età, e forme del sapere umano*. §. 2. *Metodi respettivi degli studi umani*. §. 3. *Continuità, ed effetto di questo procedimento*. §. 4. *Similarità delle diverse età, e del relativo procedimento nelle famiglie, e nelle nazioni*. §. 5. *Economia della natura nel far nascere, e conservare le dottrine*. §. 6. *Similarità, e connessione fra il mondo esteriore, e l'interiore*. §. 7. *Dei fattori esterni, e dei loro impulsi alla scoperta del vero*. §. 8. *Espressione ultima dello scibile umano secondo il suo naturale procedimento*. §. 9. *Legge di opportunità nelle opinioni umane*. §. 10. *Attitudini, produzioni, e conservazione del sapere umano nella più alta civiltà*. §. 11. *Come vengano regolati naturalmente gli studi, e ripartitone il*

frutto nella più alta civiltà. §. 12. *Studio dei fondamenti della ragione, e dell' autorità.* §. 13. *Della protologia.* §. 14. *Frutti dello studio della protologia nella più alta civiltà* §. 15. *Articolo primario per la guarentigia di tutto l' umano sapere.*

I paragrafi, che compongono la seconda parte sono intitolati come appresso: §. 16. *Confini odierni della filosofia del pensiero.* §. 17. *Indicazione storica delle più celebri dottrine nell' era moderna intorno le basi del sapere umano.* §. 18. *Come l' antica filosofia abbia agito nella moderna Europa.* §. 19. *Questioni capitali insorte nello studio della filosofia del pensiero.* §. 20. *Discordie vigenti in oggi.* §. 21. *Conciliazione possibile.* §. 22. *Temerità dialettica trascendentale.* §. 23. *Viziosa maniera di studiare i fatti* §. 24 *Ultimo eccesso trascendentale. Circolo illusorio.* §. 25 *Causa naturale di questo eccesso.* §. 26. *Nodo capitale di tutte le quistioni.* §. 27. *Soluzione fondamentale di tutti i sommi problemi.* 28. *Grave omissione anche in oggi praticata nello studio della filosofia del pensiero* §. 29. *Di una filosofia del sapere umano positivo.* §. 30. *Sua alleanza colle psicologie.* §. 31. *Istanza fattane dal pubblico.* §. 32. *Come si debba, e possa sodisfare a questa istanza.* §. 33. *Condizioni conseguenti di questa filosofia.*

Dalla semplice enunciazione di questi titoli apparisce manifesto, che fu mente del ch. autore di tener discorso del procedimento naturale del sapere umano, e delle guarentigie dottrinali della filosofia del pensiero. Al primo oggetto sono consacrati i primi undici paragrafi della prima parte; al secondo tutto il rimanente dell' opera.

E quanto al procedimento naturale del sapere umano, perchè non manchi ai nostri lettori almeno una compendiosa idea del modo con che la natura nel mondo intellettuale conduce le cose ai suoi grandi fini, noi stimiamo utile il riferire una parte del §. 1 che è tratta da altra opera del Romagnosi, la quale vorremmo un poco più studiata, e che ha per titolo: *Dell' insegnamento primitivo delle matematiche.* « L' immagine del Tempo, che guida per mano la Ve-

« rità, e ne stabilisce l' impero, forma il più bello, ed il « più significante simbolo, cui la pittura, e la poesia con- « figurar potessero per rappresentare la economia universa- « le, colla quale le dottrine tutte entro il mondo delle na- « zioni nascono, crescono, si propagano, e si consolidano. « Se l'uomo non è gratuitamente inventivo, non è nemmeno « gratuitamente portato all' errore. Se la verità è una sola « in tutti i secoli, non è però una sola la maniera di ravvi- « sarla, nè la forma di annunziarla. Grezze, corpulente, « e ravvolte in nube sono le forme della prima età. Fanta- « stiche, emblematiche, e quindi ad un sol tratto materia- « li, e sfumate sono quelle della seconda. Più reali, ma « sconnesse, troncate, insufficienti, ed arrischiate sono « quelle della terza. Piene, lucide, connesse, e natural- « mente generate sono finalmente quelle della quarta età. « Qui è finalmente dove gettate le spoglie straniere, sotto « le quali dalle antecedenti generazioni fu travisata la veri- « tà, essa si mostra allo sguardo nostro colle forme sue « genuine. Allora ella apparisce piena, luminosa, e trion- « fante. Allora collo scoprirci la sua naturale generazione, « ella assicura eziandio la sua possanza. Ecco in breve le « diverse forme, e le vicende dello scibile umano. Noi sa- « remmo tentati di pronunziare, che in tutto questo corso « si effettua veramente una serie di metamorfosi, nelle quali « lo spirito umano, sospinto dagli stimoli, rattenuto dal- « l'inerzia, e guidato dall' analogia, tende per una legge « unica, e graduale a sodisfare alla sua tendenza » . . . . . « Ma questa legge si effettua, e si modifica collo stato di « fatto geografico, economico, morale, e politico delle so- « cietà, esistenti in un dato tempo, e in un dato luogo, e « con date tradizioni. »

Veggasi nel libro del Romagnosi come questa generale teoria si dispieghi, e si faccia aperta nelle applicazioni, che l'autore ne fa alle civili società, e ai metodi scientifici. Resulta in ultima analisi, che in questo magistero della natura, come assennatamente riflette l'autore « da un tutto « compatto, confuso e fantastico si passa sempre gradual-

« mente s divisioni sviluppate, distinte, e razionali, le
« quali venendo indi ricapitolate, compendiate, e tradotte
« in certi simboli formano la ricchezza deputata ad uso dello
« spirito umano.

Quanto poi alle guarentigie dottrinali della filosofia del pensiero, pare che il Romagnosi abbia preso di mira tre oggetti, cioè 1.° *Il tema intiero, e naturale di essa filosofia.* 2.° *Il modo di studiare, ed esporre questo tema.* 3.° *Il possesso certo, ed indubitabile della realtà.*

I. Al tema intiero, e naturale della filosofia del pensiero si riferiscono i §§. 16, 28, 29, 30 e 31. Il Romagnosi persuaso intimamente di quella grande sentenza, che *nisi utile est quod facimus, stulta est gloria*, pensa a ragione, che noi abbisognamo di conoscere non l'uomo speculativo, ma l'uomo di fatto, lo che non potendosi eseguire se non collo studio delle produzioni, e delle leggi, colle quali visse, e vive sulla terra, viene lo studio limitato all'uomo sociale, perchè fuori di questo stato l'uomo è al di sotto dei bruti. « Ricordiamoci, ne avverte l'autore, che la filosofia della « mente umana altro non è, che una grande storia ragiona- « ta della coltura intellettuale dei popoli operata dalla na- « tura. Stimabili, ed anzi necessari sono li studi della po- « tenza occulta, ed individuale operante in questa storia. « Ma la veduta della potenza non è quella delle leggi posi- « tive; la cognizione della potenza non insegna come si « sviluppi, e come operi in mezzo al grande ordine univer- « sale. » Quindi a far sì che lo studio della filosofia del pensiero si renda commendevole nella opinione dei popoli, ed inviti molti valenti ingegni ad occuparsene, è d'uopo, che ormai si passi a studiare l'uomo nella storia sociale, in quella storia, la quale ci deve insegnare come nelle diverse età della società si generano le cognizioni, e si modificano le passioni. Quanto fu fatto fin qui dai filosofi per analizzare la teorica di fatto della generazione delle nostre idee, dei nostri sentimenti, e delle nostre passioni può bastare, dice l'autore, onde intraprendere la storia naturale dell'uomo interiore, quale viene realmente effettuata in natura. Frat-

tanto i maestri di filosofia, se vogliono meritarsi questo nome, abbiano sempre presente, che nello studio della scienza dell'uomo « si tratta, dice l'autore, di tessere la storia « naturale ragionata delle menti individuali per compiere « quella dell'uomo collettivo, e coll'una e coll'altra co- « noscere la vita individuale e sociale della umanità in « tutti gli stadi suoi. »

E qui il Romagnosi proclama come fondatori di questa *civile filosofia* due sommi pensatori italiani, il Vico, e lo Stellini. « È cosa mirabile, dice egli, il vedere, come am- « bidue allevati fra le secche e digiune dottrine degli sco- « lastici abbiano spinto il volo verso di una parte non per « anco avvertita, e per una inspirazione di un genio indi- « pendente abbiano segnato almeno un tema alla futura ge- « nerazione. Più speculativo Stellini, e più positivo il Vico, « ambidue mirano ad una scopo di pratica utilità, perocchè « lo Stellini consecrò le sue vedute alla filosofia dei costu- « mi, e il Vico a quella delle leggi. » Gli studi di questi due grandi Italiani sopra alcune parti della civile filosofia invocavano altri tentativi, onde i loro pensamenti venissero annodati ad un gran tutto ancora occulto, « il quale, dice « l'autore, in se abbracciando quello di vero, e di luminoso, che fu da loro scoperto, svelasse allo sguardo dei sa- « pienti un campo non ancora esplorato, e loro ne facesse « avvertire le parti, ed il mirabil complesso. » E noi giudichiamo, che il Romagnosi in tutte le opere sue, ed in talune più segnatamente, abbia a ciò contribuito potentemente; e se è vero, che soltanto la veduta piena e completa del soggetto forma la cognizione della scienza, non ingiustamente potremmo chiamar lui il vero e proprio fondatore della civile filosofia.

Ma anch'egli il Romagnosi confessa che molto ancora rimane a farsi, perchè molto ancora resta a scuoprirsi dal filosofo in questo mondo delle nazioni, dal quale viene invocata la più importante delle filosofie. Ond'egli invita gli Italiani, fra i quali questa filosofia spuntò, perchè vogliano

coltivarla. Ma saranno molti che si accingano ad accettare l'invito? Noi riportiamo la risposta che fa a se stesso il Romagnosi; perchè essa ne porge occasione di sodisfare a un sentito bisogno del cuor nostro, onorando la memoria di un caro maestro, pel quale le lodi di un uomo come il Romagnosi sono il maggior degli elogi, e perchè ci giova di far conoscere le speranze del Romagnosi negli ingegni toscani, onde ciò serva loro di un nobile stimolo a far sì, che quelle speranze non vadan perdute. « Pochissimi, io temo, dice « l'autore, saranno coloro che si accingeranno alla desi- « derata impresa, e ciò tanto più mi fa sentire il perenne « rammarico per la perdita di un uomo raro, al quale la « più viva e rispettosa amicizia, e somma stima cordial- « mente mi annodava (Giovanni Valeri professore della ra- « gion criminale nella università di Siena). Egli profondo « conoscitore degli scritti del Vico, dello Stellini, e di al- « tri sommi nostri maggiori, sembrava aver ricevuto dalla « natura i talenti ed il cuore il più atto per gli studi della « sopraddetta filosofia. Amator del vero fino allo scrupolo « religioso; di un senso solido, penetrante ed esatto, egli « improntava tutti i detti suoi coi caratteri della segacità, e « della coscienza. Chiamato al santo ministero di istruire « una generosa gioventù, io desiderava di non incontrare « una invincibile modestia accresciuta in lui dalla grandez- « za di quel sapere, che gli mostrava un campo immenso « ancora non coltivato. La perdita di un tanto uomo può « solo essere in qualche modo compensata dallo zelo di « qualche valoroso vivente, il quale volga il suo ingegno « agli studi di quella filosofia; e niun paese certamente lo « promette di più della patria dell'estinto amico.

Tutto ciò che il Romagnosi discorre nei citati paragrafi 16, 28, 29, 30 e 31 riguarda la funzione prima di ogni studio, che è l'assumere. Le cose indicate in quella parte dell'opera, che ci esibisce il procedimento naturale del sapere umano, sono altrettanti punti del tema proposto a studiarsi, sono un primo assunto di quella storia naturale, di

cui sopra abbiam fatta parola, e dalla quale sola può venire anima, e vita ad ogni maniera di studi importanti alla umanità.

II Al modo di studiare, ed esporre il tema della filosofia del pensiero sono consecrati i §§ 22, 23, 24, 25 e 32. Nei primi quattro dei citati paragrafi si occupa il Romagnosi di notare la cattiva maniera trascendentale, e di mostrare in che ne consista il difetto; e con ciò ha fatto cosa utilissima alla scienza della razionale filosofia. Nè meglio può riuscirsi a impedire i progressi, e a respingere indietro quel tenebroso trascendentalismo, che reca la dissoluzione, e le tenebre nelle razionali, e morali discipline, se non col mostrare ai trascendentalisti quali sono le illusioni del loro metodo, e col farli capaci, che per mezzo di una accurata analisi si giunge a spiegare la generazione dei prodotti trascendentali, e delle tanto vantate nozioni *a priori*. Mostrati i vizi del trascendentalismo, il Romagnosi fermo in quel grande principio, che ogni vera scienza dovendo riposare su i fatti, noi dobbiamo portare nello studio del mondo interiore lo stesso spirito di ricerca, e d' induzione, che impieghiamo sul mondo esteriore, passa a indicare nel §. 32 quale sia il vero metodo da tenersi in ciò. Ivi ha mostrato la necessità di appigliarsi alle *vedute medie*, praticando così il metodo comune a tutti li studi di naturale osservazione, dei quali l' economia consiste nel porsi ad osservare da quel punto, in cui si veggano più cose, e nella più distinta maniera. Così il Romagnosi si fa seguace di due sommi uomini, di Platone fra gli antichi, e di Bacone fra i moderni, i quali negli *assiomi medi* riposero il maggior valore scientifico. « Quando si tratta, dice il Romagnosi, di *architettare* le « scienze naturali del mondo sia esteriore, sia interiore, « deve prendersi una posizione contemplativa nè troppo « vicina, dalla quale non si possa abbracciare il complesso « delle cose, nè troppo lontana, dalla quale spariscano le « particolarità necessarie a costituire la scienza, e a regolare « le arti. Nella vita reale havvi una unità sistematica, la « quale non viene raggiunta tanto col cogliere soltanto al-

« cuni particolari, quanto col sorpassarli. Una sfera dun-« que esiste, la quale respinge le nozioni, che peccano o « per difetto, o per eccesso. » E qui non ci pare inopportuno il fare avvertire, come il metodo inculcato dal Romagnosi per lo studio della psicologia coincide coll' arte di trattare le cose di diritto, e di politica, come egli ha mostrato nell' *introduzione allo studio del diritto pubblico universale*, §. 48, e 280 al 283; e coll' arte di concepire, e redigere le leggi, come ha insegnato nell' opera *sulla condotta delle acque*, par. 1, lib. 1, cap. 1, §. 22.

III. Ma le umane cognizioni hanno una base *reale ferma e dimostrabile*, oppure è per fatale destino la mente umana condannata a subire sempre le vicende di sempre mutabili opinioni? Di questo grande problema, dal quale dipende tutta la legittimità dell' umano sapere, si occupa il Romagnosi nei §§. 12, 13, 14, 15, 19, 20, 21, 26, 27 e nell'*occasione dell' opera*. Lungo sarebbe qui il riportare anche in compendio le giustissime, e profonde osservazioni dell' autore in proposito. Lungo il riferire, come fatta la distinzione tra il *certo*, che è da lui definito *un sì od un no indubitato*, ed il *vero*, che definisce per *un sì od un no indubitabile*, egli dimostri, che quando le cose sono ridotte ad un fatto immediato di coscienza, ed al principio di contradizione, si ottiene la immutabilità logica, e per ciò stesso la verità assoluta, e la dimostrazione assoluta. Assicurando egli alla mente umana il possesso certo ed indubitabile della realità, viene a stabilire su ferme basi la forza, direm così, materiale, ed irrefragabile della civile filosofia, e ad accertare la possanza umana sulla natura mediante il vero. A quanto dal ch. autore è ragionato sulla protologia nei citati paragrafi, è necessario, che il leggitore supplisca colla prima parte del Discorso *sulla mente sana*, onde ottenere la soluzione completa del gran problema.

Il Romagnosi ha dimostrato in modo vittorioso, che la sensazione è una vera legge reale di natura operata da quella azione, e riazione misteriosa, che si esercita fra l' es-

sere senziente, e le cose esterne, come pure ha dimostrato, che conseguente alla sensazione, ove sia vivace, esplicita, e discernibile, si è la umana intelligenza, e quindi lo sviluppo della umana ragionevolezza. E noi andiamo pienamente d'accordo col Romagnosi. Ma ci è venuto fatto di domandare a noi medesimi: la soluzione del gran problema sulla esistenza di un *che reale* fuori di noi, quanto è vero, che serva a stabilire la legittimità, e la certezza dell' umano sapere, ha poi una reale influenza nelle cose pratiche umane? Se il voto supremo degli uomini in società radunati invoca pace, equità, sicurezza, e salute, come può essere questo voto contrariato dalla opinione di coloro, i quali non credono alla esistenza di un che reale fuori di noi, da cui sia la nostra facoltà senziente continuamente atteggiata, e modificata? E così essendo, non potrà dirsi, che sia bene scarsa la utilità, che deriva da una discussione così imponente? Però a noi, dopo attenta riflessione, pare che sostanzialissima sia la prova, della quale si occupò il Romagnosi, e che influisca direttamente in tutti i casi pratici del viver civile, e che senza di essa può mancare alla sociale convivenza la desiderata pace, equità, e sicurezza. Noi riflettiamo infatti, che officio massimo di ogni governo si è una grande tutela accoppiata ad una grande educazione. Pensiamo, che per questa educazione sociale deve la politica dirigere le sue cure a far cospirare le cognizioni, gli interessi, e le azioni dei cittadini, e ad allontanare tutto ciò, che riesce ad impedire la detta cospirazione. Ma tutto questo artificio umano a che varrebbe, qualora si provasse, che non agiscono sulle anime umane le cose esteriori? A che tentare la direzione dei poteri di un vivente, onde fargli contrarre certe abitudini, se la di lui anima essendo unica indipendente ed esclusiva autrice delle apparenze di tutti i fenomeni ideali non offerisse alcun mezzo esteriore capace di comunicare efficacemente con lei? E perciò con quali argomenti potremmo noi dimostrare, che a conseguire la felice conservazione delle società si rende necessario il promuovere

il triplice perfezionamento morale, politico, ed economico? La teoria dunque dell'idealismo, secondo la quale la natura esteriore non solo non agisce sopra di noi, ma è una dipendenza da noi, potrebbe riuscir cagione della più sfrenata tirannia. Quindi giudichiamo che non fosse detto con troppa verità da un grandissimo poeta di Germania, che la filosofia di Kant sia un sistema di umanità e di tolleranza, perchè, per quanto ottime fossero le intenzioni di quel filosofo, pare a noi che la di lui teoria possa riuscire un forte istromento della più abbietta servitù, di cui non vi ha cosa più contraria all'umanità. In questo aspetto considerata la cosa, ognun vede quanto sia ragionevole il non privare delle dovute lodi chi si occupò di combattere l'idealismo assoluto, e di stabilire il sistema della *compotenza causale*, nel quale il sentire viene operato mediante la provocazione dei sensi attivamente corrisposta dalla potenza senziente.

Questi ci parvero i punti capitali che il Romagnosi ha preso di mira nel libro della *suprema economia dell'umano sapere*. A noi non sarebbe stato possibile il dare di quel libro una piena idea, se non che trascrivendolo per intiero. Noi con questo nostro articolo non abbiamo voluto fare altro che provocare un'utile curiosità. Ad oggetto però che si possa scorgere l'indole e il metodo della civile filosofia, che dai suoi fondatori deve chiamarsi italiana, ed apparisca chiaramente l'ultima intenzione del lavoro del Romagnosi, crediamo di far cosa grata ai nostri lettori, offrendo loro trascritto per l'intiero l'ultimo paragrafo della di lui opera.

« Ora esaminando lo scopo, lo spirito, l'esigenza, l'an-
« damento e le maniere della nostra filosofia, è per se
« chiaro, che in esse si assumono appunto quegli *assiomi*
« *medi*, i quali da se stessi si raccomandano, e sono pieni
« di virtù induttiva; e però nell'atto che non esigono uno
« sforzo di astrazione, sodisfanno la mente che vuol sapere
« la ragione dello stato intiero e positivo del sapere umano,
« quale si effettua nel volgere dei tempi e delle società. Il
« cielo mi guardi che io sia per detrarre nulla al merito dei
« fisiologi e degli psicologisti, e sia per sconoscere i loro

« servigi resi alla filosofia del pensiero. Come una buona
« chimica serve di lume e di sussidio a tutte le scienze ed a
« tutte le arti fisiche, così una buona analisi delle opera-
« zioni mentali serve di lume e di sussidio alle scienze, ed
« alle arti intellettuali e morali. Ma come il saper fisico
« non debb'essere confinato nella chimica; ma deve proce-
« dere a narrare ed a spiegare i fenomeni positivi, valendosi
« dove conviene della chimica, così pure il saper morale
« non debb'essere confinato alle dette analisi, ma si deb-
« bono far servire alla storia naturale dell'umano sapere.
« Qui sta lo scopo dell'italiana filosofia, di cui intendo di
« parlare. Qui si tratta del metodo necessario allo studio di
« lei. Qui si deve determinare lo spirito universale che deve
« condurla. Qui si deve prevedere il frutto inestimabile che
« deve apportare al mondo delle nazioni.

« Lungi dal volere erigersi sopra la natura, questa fi-
« losofia vuol secondarla per valersi indi della di lei pos-
« sanza. Lungi dal volere sprezzare l'autorità del senso
« comune, ella vuol farne un punto d'appoggio dei suoi
« dettami. Lungi dal volere o esaltare, o umiliare, o po-
« stergare la mente sana, essa vuole anzi considerarla come
« opera della natura, e dal complesso e dalle condizioni
« delle sue leggi dedurre un nesso colla occulta realità ri-
« velata solamente da lei e per lei. Per la qual cosa, allor-
« chè si tratta di definire alcuni concetti usitati, questa
« filosofia non pretende di arrogarsi quella petulante indi-
« pendenza, colla quale taluni sottraendosi dall'autorità
« dell'uso universale aprono il varco ad una sbrigliata agi-
« tazione di dottrine; ma invece vuole interrogare il senso
« comune, autore della parola e dei significati, onde farne
« escire l'intimo ed essenziale concetto, cui poi traduce nel
« senso verificato dalla ragione, la quale somministra le
« nozioni dirette, esprimenti la filosofica spiegazione senza
« alterare il linguaggio usitato. Parimente questa filosofia
« non contentandosi delle singolari divinazioni psicologiche
« (allorchè si tratta di spiegare le leggi *positive* del sapere
« umano) essa si studia di abbracciare, per quanto si può,

« tutte le circostanze influenti nelle diverse età sulla pro-
« duzione dei fenomeni e delle vicende positive di questo
« sapere, talchè i dettami sia protologici, sia analitici par-
« ticolari, stiano dietro la scena per dare ulteriore sodisfa-
« zione ad una più irrequieta curiosità. Finalmente questa
« filosofia assume il suo punto di prospettiva, ed il suo
« linguaggio proporzionato agli assiomi medi, i quali in
« sostanza altro non sono fuorchè l'espressione delle leggi
« plenarie che si debbono studiare, e ad altri dimostrare.

« Ma in tutto questo contegno un pensatore ed esposi-
« tore di dottrine non assume un oggetto o una mira inde-
« finita, nè propone stazioni ipotetiche, ma tiene sempre
« rivolto l'animo alla mente sana. Si tratta forse d'inter-
« pretare le sue parole? Il filosofo ne implora da lei la
« spiegazione. Si tratta forse di mostrarle uno spettacolo
« interessante? Il filosofo pone l'oggetto in quella distanza
« dalla quale possa essere da lei tutto compreso e facilmente
« distinto. Si tratta finalmente di sodisfare alla di lei curio-
« sità? Il filosofo le manifesta le cagioni assegnabili le più
« vicine, le più complete e le più sodisfacenti.

« Allorchè poi il filosofo prende lo specchio, e lo affac-
« cia alla mente sana, e la invita a rimirare se stessa, egli
« allora col più religioso raccoglimento le fa notare i suoi
« lineamenti, i suoi atteggiamenti e i tratti visibili del suo
« vigore e della sua dignità. Dopo ciò le fa vedere la pro-
« pria immagine in movimento per i luoghi e per i tempi
« condotta da una mano invisibile per riposare finalmente
« in seno della pace, dell'equità e della sicurezza sempre
« da lei invocate. Là egli la mostra associata a quel vero
« che irradiandola qual sole purissimo le assicura il suo
« possesso, e la circonda della sua gloria.

« Ecco in qual senso si verifica la relazione della mente
« sana apposta a questi cenni, e come la iniziata filosofia
« aspiri a sodisfarvi. Le guarentigie dell'umano sapere deb-
« bono essere verificate non solamente nelle radici, ma
« eziandio nelle produzioni, nei possessi e nell'aspettativa.
« Che importa a me avere un pegno di sicurezza, quando

« non ne venga fatto uso? *Le leggi son, ma chi pon mano*
« *ad esse?* dirò con Dante. Ora coll'italiana filosofia si tratta
« appunto di porvi mano a benefizio della mente sana, ri-
« spettando la di lei autorità naturale, consultando i suoi
« bisogni, seguendo le sue tendenze, ed assicurando le sue
« acquisizioni. Essa con voce imperiosa nè mai prima udi-
« ta, invoca in oggi tutte queste cose come bisogni del
« secolo, ed ognuno entro la propria sfera deve ubbidire a
« questo comando. »

E noi invitiamo tutti i veri amici degli utili studi a secondare le intenzioni dell'illustre autore, meditando dapprima questo suo libro della *suprema economia dell' umano sapere*, e discutendo poi con pienezza di cognizioni, non con superficialità di dottrina e con pedanteria magistrale, i principj segnati da lui, e quasi tutti proclamati fino da quando fu da lui pubblicata nel 1805 la *Introduzione allo studio del diritto pubblico universale*. In quanto a noi non oseremo asserire, che una discussione fatta di buona fede possa confermare per vere indistintamente tutte le cose pensate ed osservate dal Romagnosi, benchè ci sentiremmo inclinati più al sì che al no; mentre egli ragiona per noi di tal maniera, che quasi sempre ci costringe ad aderirci a lui. Che se pure in alcuna cosa credessimo di doverci fare a lui oppositori, noi non lo ardiremmo fare che dopo aver meditato il suo libro molto di più, perchè, per usare le parole da quel tale adoperate a riguardo del Vico, noi diremo francamente che le cose pensate dal Romagnosi ci pongono in soggezione. Siccome però la verità non può fruttificare se non è discussa, perchè soltanto la discussione può recare all'anima la convinzione, e cattivare l'assenso dello spirito umano, è per questo che il Romagnosi stesso ha proposto questo suo lavoro nor alla fede cieca dei pensatori, ma alla loro meditazione; ed è per questo che noi invitiamo i sapienti a discuterlo dopo averlo ben meditato.

E qui vogliamo andare incontro ad una domanda che non mancherà chi ci faccia, se il libro, del quale abbiamo reso conto, e del quale caldamente raccomandiamo come

utilissima la lettura, sia libro intelligibile. Non è senza ragione che noi ci aspettiamo questa domanda, poichè ci è occorso freqnentemente di sentir ripetere da molti, scrivere il Romagnosi per se e non per gli altri, e non è gran tempo che ci accadde di sentire da qualcuno, che avendo letto per intiero il libro della mente sana, era giunto alla fine senza inteuder niente. Ora a chi ci facesse quella domanda noi rispondiamo, che per coloro che sono iniziati agli studi della filosofia, che sono avvezzi a pensare, che sono assuefatti alla precisione del linguaggio ed alla ginuastica mentale, il libro sarà facilmente intelligibile. Per chi non uscì dai banchi della rettorica, e non intese il libro della mente sana, forse sarà poco intelligibile anche questo ultimo lavoro del Romagnosi, benchè noi, riguardandolo come opera non elementare, lo teniamo per cosa scritta con molta chiarezza. Noi andiamo però convinti, che ben pochi fra i lettori del Romagnosi oserebbero tacciare di oscurità le di lui opere, se prima di proferire un inconsiderato giudizio ciascuno di essi rientrasse nella propria coscienza onde decidere se il male dell' oscurità viene dall' autore, o da chi legge, perchè molti si trovano nel caso del cieco che si lamenta dell' oscurità, e ne dà colpa alla mancanza di luce al di fuori, non alla incapacità sna di vedere. Ora questi ciechi di mente operino in modo da rendersi atti a fruire la luce, e ogni oscurità sarà per essi sparita.

Noi tradiremmo il nostro dovere se tralasciassimo di fare osservare ciò che nello spirito e nel metodo dell' opera del Romagnosi più ci parve meritevole di attenzione. Quel grande principio che in natura nulla si fa in senso generale, astratto e diviso, ma tutto accade in senso particolare, unito e complesso, principio che forma il carattere distintivo di tutte le opere del Romagnosi, domina sovranamente quest' ultimo suo lavoro, come domina quel libretto suo della Mente Sana. « La teoria della Mente Sana, dice l' autore, « se è teoria semplice ed originaria per l' uomo che brama « conoscere se stesso, essa, rispetto alla natura, è una teo- « ria complessa e di un ordine collettivo, nel quale l'umano

« viene distaccato solo per una astrazione, perocchè le leggi « di quest' ordine formano una parte integrante del grande « ordine dell' universo, e da questo traggono le loro forme, « il loro vigore e la loro stabilità ». Onde con giustissimo vocabolo può dirsi *filosofia romita* quella che si appiglia al contrario sistema. Non si raccomanderebbe mai qnanto basti agli studiosi ed agli scrittori di non abbandonare il metodo del nostro autore. Pensino che con esso possono giungere a conoscere la natura; ma senza di esso non possederanno mai una scienza naturale, e però avranno un patrimonio scientifico inutile, se non vuolsi dire dannoso. A che oggetto infatti si studiano le scienze, se ciò non è per procurare quella certezza di cognizioni che è uno inestinguibile bisogno dello spirito umano, il quale vuol riposare su di un finito certo, o, come dice Beccaria, vuol credere per operare? Quanto più questa credenza sarà conforme ai rapporti reali umanamente conoscibili della natura, tanto più saranno in grado gli uomini di operare dirittamente L'uomo non può essere felice se non operando a norma delle leggi della natura, ma se questa natura è male studiata, è frustrato l'umano bisogno, e l'uomo che non può vincerla se non secondandola, ove non sappia come secondarla, è ridotto a dovere essere necessariamente infelice.

E in forza di quel sapiente metodo tenuto dal Romagnosi si fa manifesta quella immensa unità che risplende e primeggia in tutta la civile filosofia. Noi preghiamo i nostri lettori a voler richiamare alla mente le cose contenute nelle lettere sull' *ordinamento della scienza della cosa pubblica*, riportate in seguito all'Introduzione della scienza del diritto pubblico (vol. V di questa raccolta). Dalla lettura di esse, e specialmente della seconda, risulta che le condizioni e le leggi comuni a tutto l'incivilimento (del quale il perfezionamento intellettuale forma un ramo) si riscontrano esattamente nell'economia del sapere umano, talchè la filosofia del pensiero riesce necessariamente un ramo della civile filosofia sottoposto alle stesse condizioni ed alle stesse leggi. Quindi ci pare che per la dritta via siansi incamminati quei tre bravi

ingegni di Villemain, Guizot, Cousin, i quali con tanto plauso di tutta Francia accorsa a sentirli dettarono in bel modo dalle onorate cattedre le lezioni dei respettivi loro corsi. Essi in questo ci sembrano degni di lode, perchè pare che intendessero la uecessità di trattare i loro argomenti siccome rami dell' incivilimento. Per questo noi ci uniamo di cuore ai loro concittadini per applaudirli, e li esortiamo a procedere oltre nell' intrapreso cammino (1). Intanto vogliamo avvertito che furono citate da noi quelle lettere del Romagnosi, non perchè in esse sole siano inculcati questi principj, i quali anzi si riscontrano in tutte le opere sue, ma unicamente per comodo dei nostri lettori, che possono nel detto vol. V di questa raccolta, farne l' opportuno riscontro, e consultare all' uopo anche la Introduzione al Diritto Pubblico, della quale sono i paragrafi in esse lettere richiamati.

Ora non vuolsi lasciar di notare una cosa che torna a gran vanto degli Italiani. Fu l' Italia che dopo la ritornata barbarie fu prima a coltivare la razionale filosofia in Occidente. L' Italia fu che insieme con il commercio portò di là dai mari e dai monti la scienza. Fu poi in Italia, e in un periodo più avanzato di coltura, che si diè nuova forma allo studio della filosofia del pensiero. Furono infatti due Italiani, Vico e Stellini, che la rivolsero i primi al suo pieno oggetto, onde costituirla come parte della filosofia dell' incivilimento individuale e sociale. Un altro Italiano, il Romagnosi, fu quello che procurò di completarne i lineamenti appena abbozzati da quei due primi, e di presentarci l' intiero tema di questa nuova filosofia, accresceudo di molto e

(1) L' amor del vero non ci permette qui di tacere, che mentre a noi pare che nell' applicazione di quel comune pensiero, di quel sentito bisogno della scienza, quasi pienamente riuscissero Villemain e Guizot, giudichiamo che non di rado aberrasse Cousin, del quale è veramente un peccato il vedere la mente acutissima smarrirsi spesso per le vie tenebrose del trascendentalismo. Ciò serva a dichiarare la troppa generalità che alcuno potrebbe credere di trovare nelle nostre lodi.

molto rettificando il patrimonio scientifico lasciatogli dai suoi maggiori, e col fatto mostrando vera quella sua teoria che la mente umana dal presentimento fantastico della verità passa a conoscerla nelle sue piene, lucide e connesse forme. Par dunque un debito proprio degli Italiani quello di correre sulle tracce segnate da questi grandi maestri, ed applicare quella filosofia ad ogni ramo dell' umano sapere.

E questo nostro povero articolo noi vogliamo chiudere con una preghiera diretta al sapientissimo autore del libro che ne ha formato il soggetto. In una nota da esso apposta in piè dell'ultima pagina di questo suo libro, egli dice di credere che ad intraprendere con discernimento e con sicurezza lo studio della scienza fondamentale del pensiero, sia necessaria ancora un'opera che aver dovrebbe per titolo: *Definizioni e principj per servire alla teoria intiera della mente sana*. Se egli sente che la scienza ha bisogno di questo lavoro, noi caldamente lo preghiamo a volerle far presto quest'altro dono: noi lo preghiamo a gettar sulla carta sollecitamente quest'altro sistema d'idee, che nella sua mente già siamo certi che stassi ordinato. Nè lo sconforti se forse il secolo alquanto svogliato muoverà pochi plausi a questi suoi lavori Egli sa meglio di noi che in natura nulla si fa di salto, ma tutto succede per gradi, e sa ancora che la pianta, la quale più tarda a spiegare all'aura i suoi rami, è quella che più profonde mette le sue radici, e che poi sorge più rigogliosa a disfidare l' insulto dei secoli. Abbenchè noi sentiamo non aver d'uopo il Romagnosi di questi nostri conforti. Tutta la sua vita scientifica ci è testimone che la sua mente compresa da ogni sorta di vero, sente un bisogno infrenabile di palesarlo, e con una fermezza singolare che lo fa distinto tra gli apostoli della verità, a quel modo che questa dentro gli detta, la va significando in tutti i suoi scritti. Intanto noi a nome di tutti i buoni gli siam grati dell'aver voluto dirigere con questo suo ultimo libro ad uno scopo di tanta utilità lo studio della razionale filosofia.

FINE DEL VOLUME DECIMOTERZO.

INDICE

DELLE MATERIE.

PARTE PRIMA

DATI ESTRINSECI.

PARTE SECONDA

DATI INTRINSECI.

PARTE PRIMA

PROCEDIMENTO NATURALE DEL SAPERE UMANO.

PARTE SECONDA

STATO MODERNO DELLA FILOSOFIA MENTALE
E DELLA PROTOLOGIA.